توجیہ الأخبار فی شرح مشکل الآثار

جلد/اول

مرتبین

طلبۂ شعبۂ تخصص فی الحدیث

اضافات و تنقیحات

قاضی محمد حسن ندوی مدھوبنی

(استاذ حدیث و فقہ : دار العلوم ماٹلی والا)

حسب حکم و ارشاد

(حضرت مولانا مفتی) اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب

(شیخ الحدیث و مہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا)

تفصیلات

نام کتاب : توجیہ الأخبار فی شرح مشکل الآثار

مرتبین : طلبۂ شعبۂ تخصص فی الحدیث

اضافات وتنقیحات : قاضی محمد حسن ندوی مدھوبنی

(استاذ حدیث وفقہ: دارالعلوم ماٹلی والا)

حسب حکم وارشاد : مولانا ومفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی مدظلہ

(شیخ الحدیث ومہتمم دارالعلوم ماٹلی والا)

صفحات : ۳۹۲

سن طباعت : ۱۴۴۰ھ مطابق ۲۰۱۹ء

قیمت : ۲۰۰

ملنے کا پتہ

مکتبہ: ابوبکر ربیع بن صبیح بصری

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروچ

گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

فہرست مضامین توجیہ الأخبار فی شرح مشکل الآثار (جلد اول)

فہرست مضامین توجیہ الأخبار فی شرح مشکل الآثار

(ابواب کے اعتبار سے)

نمبر شمار	عناوین	صفحہ

کتاب الایمان والعقائد

کتاب الصلاۃ

کتاب الزکاۃ

کتاب الصوم

کتاب المعاشرۃ

کتاب البیوع

کتاب القضاء

کتاب الأخلاق

کتاب المناقب

کتاب التفسیر

کتاب الأدعیة

کتاب المتفرقات

مکتبہ ابو بکر
ربیع بن صبیح بصری
دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا
بھروچ، گجرات، الہند

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

مقدمۃ الکتاب

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم

(مہتمم وشیخ الحدیث: دارالعلوم ماٹلی والا، بھروچ)

تاویل مشکل الحدیث

یہ بڑا نفیس اور مفید علم ہے، اس کو ''تاویل مختلف الحدیث وعلم اختلاف الحدیث'' بھی کہتے ہیں، ہر عالم بلکہ ہر مسلم کو اس کے جاننے کی ضرورت ہے، کیونکہ اسی علم کی بدولت حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تعارض وتناقض دور ہوتا اور شرعی احکام کے بارے میں اطمینان قلب نصیب ہوتا ہے، ''مشکل الحدیث'' سے مراد یہ ہے کہ دو حدیثیں بظاہر آپس میں معارض ہوں، محدثین نے اس قسم کی احادیث جمع کرکے ان کے تعارض کو دور کرنے کی کوشش کی ہے، اس نوع کے بارے میں صرف فقہائے محدثین ہی بات کرسکتے ہیں، جو احادیث کے معانی ومطالب کے سمندر میں غوطہ زن ہو چکے ہوں۔

اس فن پر سب سے پہلے امام محمد بن ادریس شافعی متوفی ۲۰۴ھ نے گفتگو کی اور ایک کتاب تصنیف کی، جس کا نام ''اختلاف الحدیث'' ہے۔

بعد ازاں امام ابوعبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری متوفی ۲۷۶ھ نے اس علم سے

متعلق کتاب تحریر کی، اس کا نام ''تاویل مختلف الحدیث'' ہے، آپ نے اس کتاب میں اہل الحدیث (محدثین) کے دشمنوں کی تردید کی ہے۔

ابن قتیبہ نے علم عربیت میں ماہر ہونے کے اعتبار سے جوابات دیئے ہیں، حدیث شریف کی تصحیح وتضعیف میں ان کو مہارت نہیں تھی، اور چوں کہ ان کے جوابات علم الکلام پر رد کرنے کے اعتبار سے بھی تعلق رکھتے تھے؛ لہٰذا ان کی کتاب مشکل الحدیث اتنی مفید ثابت نہیں ہوئی، اسی لیے علامہ ابن کثیر نے فرمایا:

ولا بن قتيبة في مشكل الحديث مجلد مفيد، وفيه ما هو غث، وذلك بحسب ما عنده من العلم. (شرح مشکل الآثار: ص: ۱۰)

پھر محمد بن جریر طبری متوفی ۳۱۰ھ وابویحییٰ الساجی متوفی ۳۰۷ھ نے بھی اس فن میں کتابیں لکھیں، ابوجعفر طحاوی متوفی ۳۲۱ھ نے اس موضوع پر کتاب لکھی اور اس کا نام ''مشکل الآثار'' رکھا، یہ آپ کی بہترین تصنیف ہے۔

امام طحاویؒ نے ہر باب کے ماتحت ایسی دو حدیثیں پیش کی ہیں جن کے ظاہر سے باہمی تعارض معلوم ہوتا ہے، آپ دونوں کی سند، طرق اور روایات، سببِ ورود اور وجوہ ترجیح کے ساتھ روایت ذکر کرتے ہیں۔ آپ کو احادیث کی تکثیر نہیں؛ بلکہ جمع وتطبیق مقصود ہوتی ہے؛ لہٰذا ایک روایت سبب کے ساتھ اور دوسری جس میں سبب ذکر نہ کیا گیا ہو؛ دونوں کو نقل کرتے ہیں یا ایک حدیث مطلق اور دوسری مقید یا ایک عام اور دوسری خاص ہو تو بھی دونوں کو ذکر کرتے ہیں یا تدلیس واختلاط والی روایت کے ساتھ ارتفاع جہالت وتدلیس والے طرق کو بھی ذکر کرتے ہیں، کبھی قیاس شرعی کی طرف بھی -مجبور ہونے کی حالت میں- رجوع کرتے ہیں۔

حاصل یہ کہ احادیث کی ایسی شرح بیان کرتے ہیں کہ دونوں کے درمیان کا اختلاف وتعارض دور ہو جائے، البتہ اس ترتیب میں انہوں نے شرح معانی الآثار والا طریقہ نہیں اپنایا

ہے؛ کیوں کہ تعارض واشکال ایک باب کی دو روایتوں کے درمیان نہیں ہوتا ہے، بلکہ مختلف الابواب روایات میں بظاہر اشکال وتعارض نظر آتا ہے، لہٰذا دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے تعارض دور کرنا ہوتا ہے۔

مشکل الآثار سے کوئی فقہی ترتیب ملحوظ رکھنا مقصود بھی نہیں تھی، بلکہ اشکالات دور کرنا تھا، اسی لیے معانی الآثار کی طرح مشکل الآثار میں کسی فقہی مسلک کی تائید بھی نہیں کی، بلکہ مشکل الآثار میں ان پر حدیثی رنگ زیادہ چڑھا ہوا ہے۔

چناں چہ شیخ شعیب ارناؤوط امام طحاوی کے طریقۂ وجوہ ترجیح ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولم يقصد من إيراد الأحاديث بطرقها المعتددة، ورواياتها المختلفة التكثر بالرواية، أو التدليل على قوة الحفظ، بل كان يهدف من وراء ذلك إلى معنى هام يَخُصُّ موضوعَه الذي أقام هذا الكتابَ عليه، فإنه قد تَرِدُ الأحاديثُ في رواية مختصرةً، وتُذكرُ في أخرى بتمامها، وقد يكونُ الحديثُ ورد على سبب معيّن يُعينُ على فهم المرادِ منه، فَيُذْكَرُ الحديثُ في إحدى رواياته عريًّا من السَّبب الذي قيل من أجله، ويجئ ذِكْرُه في رواياتٍ أخرى، أو يكونُ الحديثُ في رواية مطلقاً أو عامًّا، ويَرِدُ في أخرى مقيدًا خاصًّا، فيُخَصُّ به العمومُ الذي جاء في تِلْكَ الرواية، أو يكون في سندِ أحد الطرق مجهول أو مُدَلِّسٌ أو مَنْ رُمِيَ بالاختلاط، فيجيئُ مِن طرقٍ أخرى ترتفع بها الجهالةُ وشبهةُ التدليس والاختلاط، وقد أتاحت له هٰذه الطريقةُ التوثُّقَ مِن صِحّة الحديث، وتحريرِ ألفاظه. وما به من زيادة أو نقص، وما يستتبع ذلك من فَهْم مُعين يُمَكِّنُه من التَّهدّي إلى المعنى الذي يَنْتَظِمُ به شَمْلُ الأحاديث، وتئتلِفُ معانيها، وينتفي عنها التعارضُ الموهوم. (شرح مشکل الآثار: ۱۱/۱)

ويعتمِدُ الإمامُ الطحاوي في الترجيح أصلاً قواعدَ علمِ الحديث، فتجده يقول:

إنّ المُتصل الإسناد أولى أن يُقبلَ مِمن خالفه، والروايةُ التي تتضمن زيادةً صحيحة الإسناد العَملُ بها أولى، وكُلّ زيادةٍ أو نقْصٍ ترِدُ من رواية الحافظِ تؤخذ بما فيها في موضع التعارض لأنها أولى من رواية غيره ممن هو دونَه في الحفظ.

وهو لا يكاد يُخْلي بابًا رجّح فيه حديثًا على آخر بأحدِ الوجوه المتقدِّمة وغيرها من شَدِّهِ بالنظرِ وتقويته بالقياس، إلا أنه قد يَضطرُ أحيانًا إلى الاعتمادِ على القياس أصلًا في الترجيح عندما تتكافؤ أسانيدُ الحديث بحيث يتعذَّرُ ترجيحُ أحدها، أو يكونُ الخلاف ناشئاً من حديثٍ واحد يحتملُ أكثر من تأويل يذهب إلى كُلّ تأويل منها جماعةً من أهل العلم، أي: أنه يعتمد في الترجيح أولًا النص الموثَّق، ثم يجيئ القياسُ و الاجتهادُ عاضدًا ومقويًا له، ولا يعتمِدُ القياسَ أصلًا إلا في حال تعذر ترجيح أحدِ الحديثين على الآخر بمقتضى الصِّنَاعة الحديثية.

وتظهر في هذا الكتاب ثقافة أبي جعفر المتعددةُ الجوانب، إلا أنه يَتَبَدّى فيه محدثًا أكثرَ منه فقيهاً، وإن لم يُخْلِه من بحوثٍ فقهية يَعْرِضُ لها بأسلوبه المتميّز، كما أنه أحيانًا يستنبِطُ مِن الحديث وجوهًا من الفوائد. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۳)

ترجیح میں امام طحاویؒ قواعد علوم حدیث پر مکمل اعتماد کرتے ہوئے حدیث متصل کو مخالف پر مقدم کرتے ہیں، اسی طرح زیادات پر عمل کرنے کے سلسلے میں بھی محدثین کی وجوہ ترجیح کو بھی مقدم کرتے ہیں۔

تعارض اور ترجیح کی تعریف:

تعارض کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے:

”تقابل الدليلين على سبيل الممانعة“ یا

”اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الاٰخر“.

اور ترجیح کی تعریف، احناف عام طور پر اس طرح کرتے ہیں:

"اظهار الزيادة لاحدى المتماثلين على الاٰخر بما لا يستقل".

اور شوافع اس طرح کرتے ہیں: "تقوية أحدى الامارتين على الاخرى."

دو دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض:

دو دلیلوں کے درمیان، حقیقت اور نفس الامر میں تعارض ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس میں مختلف اقوال ہیں؛ لیکن احناف وشوافع اس پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں دو دلیلوں کے درمیان تعارض جائز نہیں، خواہ یہ دونوں دلیلیں قطعی ہوں یا ظنی، جو کچھ تعارض ہوتا ہے وہ صرف مجتہد کی نظر میں ظاہری تعارض ہوتا ہے، عام فقہاء کا یہی مذہب ہے۔

اس مسئلہ میں شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں: "الأصل أن يعمل بكل حديث إلا أن يمتنع العمل بالجميع للتناقض، وانه ليس في الحقيقة اختلاف؛ ولكن في نظرنا فقط".

شاہ صاحب نے یہ بات اگرچہ دو حدیثوں کے بارے میں فرمائی ہے، جن میں سے اخبار آحاد (جن کی کثرت ہے) ظنی ہوتی ہے؛ لیکن جب شاہ صاحب دو ظنی دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض کے قائل نہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تناقض سے مبرا مانتے ہیں تو اللہ تعالیٰ بدرجۂ اولیٰ تناقض سے منزہ ہوگا اور اس کے کلام میں نفس الامری تناقض بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگا۔

تعارض کا حکم:

جب دو دلیلوں کے درمیان ظاہری تعارض واقع ہوجائے تو اس وقت تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کی جاتی ہے: نسخ، ترجیح اور جمع۔

لیکن اگر ان تینوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی ممکن نہ ہو تو دونوں دلیلیں ساقط ہو جاتی ہیں۔

تعارض کے وقت نسخ، ترجیح اور جمع، ان تینوں صورتوں میں سے کسی ایک کے اختیار کر نے پر اگر چہ احناف وشوافع کا اتفاق ہے لیکن ان کی ترتیب دونوں کے یہاں مختلف ہے۔
شوافع میں سے استاذ ابواسحٰق شیرازی لکھتے ہیں کہ اگر جمع ممکن ہو تو پہلے جمع کیا جائے گا۔
علامہ ابن ہمام اور ملا محب اللہ وہ ترتیب لکھتے ہیں جو پہلے مذکور ہوئی، یعنی پہلے نسخ، پھر ترجیح، پھر جمع۔

حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ: اگر حنفیہ کے طرز استدلال پر غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ احناف پہلے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً: ایک حکم کو وجوب پر اور دوسرے کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، جیسے عورت کو چھونے کی وجہ سے وضوء واجب تو قرار نہیں دیتے؛ لیکن مستحب قرار دیتے ہیں، کبھی مختلف حدیثوں کا الگ الگ محمل متعین کرتے ہیں، جیسے شرم گاہ کو چھونے کی وجہ سے وضوء واجب قرار نہیں دیتے؛ لیکن اگر اس سے شہوت پیدا ہونے لگے اور مذی کا خروج ہو جائے تو وضوء واجب قرار دیتے ہیں، غرض کہ شرمگاہ چھونے سے وضوء واجب ہونے والی حدیث کو اس خاص صورت پر محمول کرتے ہیں، کبھی عمل کی ایسی کیفیت متعین کرتے ہیں کہ مختلف حدیثیں جمع ہو جائیں، جیسے نماز میں ہاتھ باندھنے کی کیفیت کیا ہو؟ اس میں یہ بات بھی آئی ہے کہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کو پکڑا جائے اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ ایک ہاتھ پر دوسرا ہاتھ رکھا جائے، احناف نے ان دونوں حدیثوں کو جمع کرتے ہوئے کہا کہ انگوٹھے اور چھوٹی انگلی سے گٹوں کو پکڑا جائے اور بقیہ تین انگلیاں بچھادی جائیں، اس طرح احناف کے یہاں کوشش ہوتی ہے کہ اگر کسی حدیث کا منسوخ ہونا صراحت کے ساتھ ثابت نہ ہو تو نصوص کے درمیان تطبیق پیدا کی جائے اور کوشش کی جائے کہ کوئی نص عمل سے خالی نہ رہ جائے۔ (چار فقہی مسالک تعارف اور خصوصیات: ۴۳-۴۴)

اخبار آحاد میں تعارض کی صورتیں:

تعارض چوں کہ زیادہ تر اخبار آحاد میں ہوتا ہے، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب نے اس سلسلہ میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احادیث میں چوں کہ نفس الامر میں کوئی تناقض اور اختلاف نہیں ہوتا، صرف ہماری نظر میں اختلاف معلوم ہوتا ہے، اس لیے اصل یہ ہے کہ ہر حدیث پر عمل کیا جائے، الا یہ کہ ظاہری تناقض کی وجہ سے ہر حدیث پر عمل ممکن نہ ہو۔

ایسی حدیثیں جن میں ظاہری تعارض ہو، درج ذیل تین طرح کی ہوسکتی ہیں:

(۱) دونوں حدیثوں میں فعل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بیان ہو۔

(۲) ایک میں فعل کا بیان ہو، دوسری میں قول کا۔

(۳) دونوں میں قول کا بیان ہو۔

ان احادیث میں تعارض کے وقت کیا طریقے اختیار کئے جائیں گے، شاہ صاحب نے ان میں سے ہر قسم کے ذیل میں انہیں جدا جدا بیان کیا ہے۔ میں طوالت کے خوف سے اور اصل کتاب میں اس کا من جملہ بیان مذکور ہونے کی وجہ سے اسے چھوڑ رہا ہوں۔

دو یا زیادہ افعال نبوی کے درمیان تعارض:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو یا زیادہ افعال کے درمیان تعارض ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اقوال حسب ذیل ہیں:

(۱) بقول ابن رشد افعال کا وہی حکم ہے جو اقوال کا ہے۔ یعنی جس طرح اقوال میں تعارض ہوتا ہے؛ افعال میں بھی ہوتا ہے۔

(۲) قرطبی کہتے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک عمل، دلیل وجوب ہوتا ہے ان کے نزدیک

افعال میں تعارض جائز ہے اوراس صورت میں اگر تاریخ معلوم ہوتو متاخر ناسخ ہوگا اور تاریخ معلوم نہ ہوتو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی، ورنہ ان میں اقوال کی طرح تعارض متحقق ہوگا۔

اور جن لوگوں کے نزدیک فعل، ندب یا اباحت پر دلالت کرتا ہے، ان کے نزدیک افعال میں تعارض نہیں ہوتا۔

(۳) ہر طبقہ کے جمہور اہل اصول کا مسلک یہ ہے کہ آپ کے افعال کے درمیان تعارض جائز نہیں کہ ایک فعل دوسرے کے لیے ناسخ یا مخصص ہو؛ کیوں کہ دو مختلف فعلوں کا یا تو اجتماع متصور ہوگا یا متصور نہ ہوگا۔ اجتماع متصور نہ ہوتو یا تو ان کے احکام میں باہم تناقض نہ ہوگا، مثلاً صلوۃ ظہر وعصر، یا تناقض ہوگا مثلاً آپ نے کسی معین وقت میں روزہ رکھا اور پھر اسی جیسے وقت میں کھایا پیا۔

پہلی دو صورتوں میں تعارض نہ ہونے میں کوئی خفا نہیں اور آخری صورت میں بھی تعارض نہیں؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ فعل ایک وقت میں واجب یا مندوب یا مباح ہو اور دوسرے وقت میں اس کے خلاف ہو۔

لیکن اگر اس کی کوئی دلیل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار جو فعل کیا، اس کی تکرار اسی وقت میں آپ پر واجب تھی، یا اس کی کوئی دلیل ہو کہ امت پر آپ کی اتباع اسی وقت میں واجب ہے تو اس صورت میں البتہ تعارض ہوگا اور اس صورت میں پہلا دوسرے کے لیے ناسخ یا مخصص ہوگا اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو تعارض ثابت ہوگا اور ترجیح طلب کی جائے گی۔ (فواتح: ۲/ ۲۰۲)

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ افعال اگر اقوال کے بیانات نہیں تب تو ان میں تعارض نہیں ہوتا؛ لیکن اگر اقوال کے بیانات ہوں تو ان میں صورۃً تعارض ہوجاتا ہے؛ لیکن یہ تعارض

دراصل مبینات یعنی اقوال میں ہوتا ہے، بیانات یعنی افعال میں نہیں مثلا ”صلوا کما رأیتمونی اُصلِّی“ اور اسی صورت میں آخر القولین کی طرح ”آخر الفعلین“ ناسخ ہوگا۔ (ارشاد: ص/۳۹)

وجوہ ترجیح: دو متعارض احادیث کے درمیان وجوہ ترجیح کیا ہوگی، شاہ صاحب نے انہیں ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ:

”فان ظهر ترجیح احدهما، اما بمعنى فی السند من كثرة الرواة، وفقه الراوی، وقوة الاتصال، وتصریح صیغة الرفع، وكون الراوی صاحب المعاملة، بان یكون هو المستفتی او المخاطب او المباشر، او بمعنى فی المتن، من التاكید والتصریح، او بمعنى فی الحكم وعلته من كونه مناسبا بالاحكام الشرعیة، وكونها علة شدیدة المناسبة عرف تاثیرها، او من خارج من كونه متمسک اكثر اهل العلم، اخذ بالراجح“.

شاہ صاحب نے اس موقع پر چار قسم کے وجوہ ترجیح شمار کرائے ہیں:

[۱] ترجیح باعتبار سند، اس کی شاہ صاحب نے پانچ صورتیں تحریر فرمائیں: (۱) کثرت روات (۲) فقہ راوی (۳) قوت اتصال (۴) صیغۂ رفع کی تصریح (۵) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔

[۲] ترجیح باعتبار متن، شاہ صاحب اس کی دو صورتیں لکھتے ہیں: (۱) تاکید (۲) تصریح۔

[۳] ترجیح باعتبار حکم وعلت، شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں لکھیں: (۱) حکم کا احکامِ شرعیہ کے مناسب ہونا (۲) علت کا شدید المناسبۃ اور معروفۃ التاثیر ہونا۔

[۴] ترجیح باعتبار امر خارج، اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی یعنی اکثر اہل علم کا اس سے تمسک کرنا۔

ترجیح کی یہ چاروں صورتیں شوافع کی عام کتب اصول میں ملتی ہیں ؛لیکن احناف کی کتب اصول میں عام طور پر صرف مقدم الذکر دوطریقے ذکر کئے جاتے ہیں۔

وجوہ ترجیح کے ذیل میں شاہ صاحب نے حسب ذیل امور بھی بیان کئے ہیں:

(۱) صحابی کا قول "امر و نهی و رخص" اس کے بعد "أُمر نا ونُهينا"، اس کے بعد "من السنة كذا، و عصى ابا القاسم من فعل كذا"، اس کے بعد "هذا حكم النبى" یہ تمام صورتیں رفع میں ظاہر ہیں، اگر چہ ان میں یہ احتمال بھی ہے کہ صحابی نے اپنے اجتہاد سے اس علت کی صورت بیان کردی ہو جس پر حکم کا مدار ہے، یا اپنے اجتہاد سے حکم کی تعیین کردی ہو کہ وہ واجب ہے یا مستحب، عام ہے یا خاص۔

(۲) صحابی کا قول "كان يفعل كذا" یہ تعدد فعل میں ظاہر ہے، لیکن دوسرے صحابی کا قول "كان يفعل غيره" اس کے منافی نہیں۔

(۳) صحابی کا قول "صحبته فلم اره ينهى" اور "كنا نفعل فى عهده" یہ تقریر میں ظاہر ہے، نص نہیں۔

(۴) کبھی اختلاف طرق کی وجہ سے حدیث کے صیغوں میں اختلاف ہوجاتا ہے، اور یہ اختلاف حدیث کے نقل بالمعنی کی وجہ سے ہوتا ہے، پس اگر کوئی حدیث ایسی ہو کہ اس کے الفاظ میں ثقات کا اختلاف نہ ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے الفاظ ہوں گے اور ایسی حدیث میں الفاظ کی تقدیم وتاخیر اور واو اور فاء اور اسی قسم کے معانی سے- جو اصل مراد پر زائد ہوں- استدلال کیا جاسکتا ہے۔

(۵) اگر حدیث کے الفاظ میں اختلاف ہو اور اختلاف بھی اختلاف محتمل ہو اور تمام راوی، فقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں تو اس امر کا ظہور ساقط ہوجائے گا کہ وہ آپ ہی کے الفاظ ہیں۔ اور ایسی حدیث سے اس معنی کے سوا- جو سب نے بیان کئے

ہیں-اور کسی چیز سے استدلال درست نہ ہوگا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جمہور رواۃ، رؤس معانی کی طرف اعتناء کیا کرتے تھے، حواشی اور زوائد کی طرف اعتناء نہ کرتے تھے۔

(۶) اگر رواۃ کے مراتب میں اختلاف ہو تو اس قول کو لیا جائے گا جو ثقہ سے یا اکثر سے یا اس شخص سے منقول ہو جو قصہ سے زیادہ واقف ہے۔

(۷) اگر کسی ثقہ کے قول سے ضبط کی زیادتی معلوم ہوتی ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا۔ مثلاً راوی کا قول کہ حضرت عائشہؓ نے "وثب" کا لفظ فرمایا "قام" کا لفظ نہیں کہا، یا انہوں نے "افاض علی جلده الماء" فرمایا "اغتسل" نہیں کہا۔

(۸) اگر حدیث کے الفاظ میں رواۃ کا اختلاف ہو اور یہ اختلاف اختلاف فاحش ہو لیکن تمام راوی فقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں اور کوئی مرجّح موجود نہ ہو تو مختلف فیہ خصوصیات ساقط ہو جائیں گی۔

(۹) جو حدیث قاصر الضبط سے مروی ہو لیکن وہ متہم یا مجہول الحال نہ ہو تو مختار یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ قیاس یا اکثر اہل علم کے عمل سے موافقت جیسا کوئی قرینہ موجود ہو تو وہ مقبول ہوگی ورنہ نہیں۔

(۱۰) اگر ایک ثقہ، حدیث میں کوئی ایسی زیادتی بیان کرے کہ باقی رواۃ کا اس سے سکوت ممتنع نہ ہو تو وہ زیادتی مقبول ہوگی۔ مثلاً مرسل کا اسناد، یا اسناد میں ایک راوی کا اضافہ یا مورد حدیث اور سبب روایت کا ذکر اور کلام کا اطناب اور کسی ایسے مستقل جملہ کا لانا، جس سے کلام کے معنی متغیر نہ ہوں۔

(۱۱) لیکن اگر زیادتی ایسی ہو کہ باقی رواۃ کا اس سے سکوت ممتنع ہو تو وہ زیادتی

مقبول نہ ہوگی مثلاً وہ زیادتی ایسی ہو جس سے معنی متغیر ہو جائیں یا اس میں کوئی ایسی نادر بات ہو جسے عادۃً ترک نہیں کیا جاتا۔

(۱۲) اگر کوئی صحابی کسی حدیث کو ایک محمل پر حمل کرے تو اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو وہ محمل فی الجملہ ظاہر ہوگا، یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو تو وہ محمل قوی ہوگا اور اس کو ایسا قرار دیا جائے گا جیسے کوئی عاقل، زبان داں حالی اور قالی قرائن سے کوئی خاص معنی متعین کرتا ہے۔

اسی سلسلہ میں شاہ صاحب مزید لکھتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین کے آثار میں اختلاف کی صورت میں اگر مذکورہ طرق جمع میں سے کسی طریقے پر جمع ممکن ہو تو بہتر ہے، ورنہ اس مسئلہ میں دو یا متعدد اقوال سمجھے جائیں گے اور یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے کون سا قول زیادہ درست ہے۔

شاہ صاحب مذاہب صحابہ کے ماخذ کی معرفت کو ایک مخفی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے حاصل کرنے کی تاکید بھی فرماتے ہیں۔ (حجۃ اللہ البالغۃ: ۱/ ۱۴۰)

ترجیح بکثرۃ الرواۃ:

شاہ صاحب نے ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرۃ الرواۃ بھی تحریر کی ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا؛ لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے، احناف کثرت رواۃ کو وجہ ترجیح نہیں مانتے، وہ کہتے ہیں کہ جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شاہد پیش کئے، اور دوسرے نے چار تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق راجح نہ ہوگی۔ اسی طرح کثرت رواۃ کی وجہ سے بھی کسی روایت کو ترجیح نہ ہوگی۔

احناف میں سے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف کا یہی مذہب ہے، اور عام حنفی اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے؛ لیکن امام محمدؒ ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں۔ (فواتح: ۲/ ۲۱۰)

لیکن شوافع کثرت رواۃ کو وجہ ترجیح مانتے ہیں، اس لیے کہ کثرت رواۃ سے ظن قوی ہوجاتا ہے بقول شوکانی جمہور کا یہی مذہب ہے۔

احناف کی طرح بعض شوافع بھی اصولِ شہادت کے مطابق ترجیح بکثرت الرواۃ کے قائل نہیں؛ لیکن شوافع کا اصح مذہب یہی ہے کہ یہ وجہ ترجیح ہے۔ (اللمع: ص/۴۶)

امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ کثرت روات سے بلا شبہ غلبہ ظن پیدا ہوتا ہے؛ لیکن بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک عادل، شدت تیقظ وضبط کی وجہ سے فی نفسہ، دو عادلوں سے زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لیے اعتماد دراصل مجتہد کے غلبہ ظن پر ہے۔

اظہار تشکر:

الحمد للہ دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا میں گزشتہ کئی سال سے تخصص فی الحدیث کا شعبہ قائم ہے، جس کے ماتحت فرحة اللبيب فی تخريج احاديث نشر الطيب اور زجاجة المصابيح کی پانچوں جلدوں کی احادیث کا کام طلبۂ عزیز کی طرف سے مکمل ہو چکا ہے، اور تنقیح کا کام جهود المراجيح کے نام سے چل رہا ہے، اس کے بعد گذشتہ دو سالوں سے طلبۂ عزیز تفسیر مظهری کی احادیث کی تخریج میں مشغول ہیں، ساتھ میں شعبۂ تخصص میں تحقیق کا کام بھی جاری ہے، اخبار آحاد کی استدلالی حیثیت، حدیث کے اصول ومصطلحات منہج حنفی کی روشنی میں، فہم مشکلات الحدیث اور امام بخاری کے جرح وتعدیل کے قواعد وضوابط وغیرہ عنوانات سے اہم کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں۔

شعبۂ تخصص فی الحدیث کے نصاب میں مشکل الحدیث کے ماتحت کوئی کتاب داخل نصاب نہیں تھی، علامہ الحازمی کی الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ کے شروع کے ۲۲ صفحات (اصول) پڑھائے جاتے تھے، مستقل کتاب کے سلسلہ میں چند کتابیں پیش نظر تھی، لیکن کوئی جامع کتاب اور اس کے بھی معتد بہ نسخے موجود نہیں تھے، حسن اتفاق سے مفکر ملت حضرت

مولانا عبداللہ صاحب کاپودرویؒ کے کتب خانے میں سعودی عرب سے چند کتابیں آئی ہوئی تھیں، اس میں امام طحاویؒ کی شرح مشکل الآثار، شیخ شعیب الارنؤوط کی تحقیق کے ساتھ ۱۵/ جلدوں میں تھی، کتاب دیکھتے ہی ذہن میں آیا کہ اسی کتاب کو داخل نصاب کیا جاوے، کیوں کہ ہمارے پاس مشکل الآثار کے ناقص اور ملخص نسخے بغیر تحقیق کے تھے، اور یہ نسخہ تعلیق وتخریج کے ساتھ مکمل ومحقق تھا۔

کتاب دیکھنے سے اندازہ ہوا کہ شیخ شعیب الارنؤوط نے کافی محنت کی ہے، تو مناسب یہ سمجھا گیا کہ تخصص کے طلبہ کو ایک ایک جلد دے کر ان سے اردو میں اس کا ماحصل لکھوایا جاوے۔

چناں چہ اس کتاب کے استاذ مولانا قاضی حسن مدھوبنی صاحب سے مشورہ کر کے طلبہ کو یہ کام مولانا کی نگرانی میں سونپا گیا۔ الحمدللہ سال کے اختتام پر قاضی صاحب نے مجھے طلبہ کی کاپیاں دکھائی، تو طلبہ کا کام دیکھ کر بہت خوشی ہوئی، اور قاضی حسن صاحب نے اس کو مزید منقح کر کے میرے حوالے کیا تو مضمون کی اہمیت کا اور استحضار ہوا۔

امام طحاویؒ اور شیخ شعیب ارنؤوط نے مشکلات الحدیث کے ضمن میں جن اصول سے کام لیا ہے، اس کا بھی کچھ نمونہ سامنے آیا، تو اسی وقت ذہن میں یہ بات آئی کہ اصول فقہ اور علوم الحدیث کی کتابوں میں تعارض ادلہ ومشکلات الحدیث کے ضمن میں جو وجوہ ترجیحات ذکر کی ہیں، اگر ان کا احاطہ کر لیا جاوے تو ہمارے طلبۂ عزیز کے لیے مشکل الحدیث کی فہم میں آسانی ہو جاوے اور اس کے تمام پہلو مع امثلہ نکھر کر سامنے آجاوے اور چوں کہ اردو زبان میں اس موضوع پر مستقل کوئی کتاب بھی نہیں ہے تو اس کا نفع عام اہل علم کو بھی پہنچے، اس غرض کے ماتحت میں نے ہمارے دارالعلوم کے مؤقر استاذ قاضی حسن صاحب مدھوبنی سے درخواست کی اور آپ محترم نے ماشاء اللہ کافی محنت اور لگن کے ساتھ اس سلسلہ کے اصول حضرات اصولیین ومحدثین کی عبارتوں سے کھنگال کر مثالوں کے ساتھ ہمارے سامنے پیش کیا ہے، اور وہ الحمدللہ

تعالیٰ "فهم المشكلات الحديث کے قواعد" کے عنوان سے چھپ چکی ہے۔

دوسری طرف شرح مشکلات الحدیث کی روایات کے ضمن میں علامہ شعیب ارنؤ وطؒ کی تحقیقات کو طلبۂ عزیز نے اردو زبان میں پیش کیا، اور جلدِ اول کی تکمیل کی تو قاضی حسن صاحب نے اس کی تنقیح کر کے میرے سامنے پیش کیا، تو میں نے مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودرویؒ کی خدمت میں پیش کیا، حضرت نے اس کا مطالعہ کرنے کے بعد مجھے حکم فرمایا کہ مشکلات الحدیث کی شرح میں امام طحاوی کے علاوہ محدثین نے جو کلام کیا ہے، اور ان کی بھی تصنیفات موجود ہیں، تو ان کی آراء کو بھی شامل کیا جاوے۔ حضرت کے حکم کو بسر وچشم قبول کر کے میں نے قاضی حسن صاحب کو دیگر محدثین کے اقوال حوالے کے ساتھ جمع کرنے کا مشورہ دیا، اور اب الحمدللہ حضرت مفکر ملت کے منشا کے مطابق مزید تنقیح کے ساتھ کتاب مزین ہوکر آگئی ہے؛ لیکن افسوس ہے کہ جلدِ اول کی تکمیل کے موقع پر حضرت الاستاذ ہمارے درمیان نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ شعبۂ تخصص فی الحدیث کی مسلسل دس سالہ نگرانی و خصوصی توجہ کا مفکر ملتؒ کو بہترین بدلہ عنایت فرمائے۔

میں دل کی گہرائیوں کے ساتھ حضرت مولانا قاضی صاحب کا بھی شکر گزار ہوں کہ آپ نے یہ کام بہت سلیقہ سے احسن الوجوہ اداء کیا، حق تعالی شانہ آپ کی محنت کو قبول فرما کر ہم سب کے لیے دارین میں خیر وفلاح کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔

(حضرت مولانا مفتی) اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

شیخ الحدیث و مہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا بھروچ

یکم جمادی الاولیٰ ۱۴۴۰ھ = مطابق ۸/جنوری ۲۰۱۹ء

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

پیش لفظ

اسلام ہی ایک ایسا واحد مذہب ہے، جس میں بڑی جامعیت و وسعت ہے، اس کے دو بنیادی سرچشمے ہیں: قرآن اور حدیث، قرآن کریم اگر علوم شرعیہ (یعنی توحید و اخبار اور دیانات) کا سرچشمہ ہے، تو حدیث شریف اس کی شرح و تفسیر ہے۔ اگر اسلامی علوم میں قرآن کریم دل کی حیثیت رکھتا ہے، تو حدیث شریف شہ رگ کی، بل کہ امام اوزاعی کے بقول حدیث شریف کو قرآن مجید کی جتنی ضرورت ہے، اس سے زیادہ قرآن کریم کو حدیث کی۔

اسی بنا پر عہد رسول، عہد صحابہ اور تابعین و تبع تابعین میں احادیث کو یاد کرنے اور حفظ حدیث کا اہتمام کیا گیا، خاص طور پر خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے دور میں احادیث کو باقاعدہ جمع کرنے کا زیادہ اہتمام کیا گیا، اور ابن شہاب زہریؒ، ابن جریجؒ، محمد بن اسحاقؒ، امام دار الہجرت امام مالک، حماد بن سلمہ جیسے اساطین علم و فضل کے ذریعہ اس کام کو پائے تکمیل تک پہنچایا گیا،

یقیناً ذخیرہ احادیث کی زیادہ تر روایات محکم ہیں؛ لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض وہ احادیث ضرور ہیں جو باہم معنی کے اعتبار سے بظاہر متعارض ہیں، اور یہ بھی ناقابل انکار حقیقت ہے کہ دو روایات اور دو دلائل میں جو تعارض ہوتا ہے وہ دراصل مجتہد اور محدث کی نظر میں ظاہری تعارض ہوتا ہے اور روات کی غلطی اور تاریخ سے لاعلمی اور تفہیم میں

کوتاہی کا پیش خیمہ ہوتا ہے، گر چہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے؛ لیکن عام فقہاء کا یہی مذہب ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ لکھتے ہیں:

"الأصل أن يعمل بكل حديث إلا أن يمتنع العمل بالجميع للتناقض وإنه ليس في الحقيقة اختلاف ولكن في نظرنا فقط." (حجۃ اللہ البالغۃ، باب القضاء فی الاحادیث المختلفۃ، ۱/ ۲۳۸)

امام ابن قیمؒ رقم طراز ہیں:

دو صحیح احادیث میں تعارض نہیں ہوتا، اگر تعارض ہوگا، تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا، ایک صورت یہ ہوگی کہ دو حدیثوں میں سے ایک حدیث کلام رسول نہیں ہوگا؛ بلکہ وہ بعض راوی کی غلطی کا نتیجہ ہوگا، دوسری صورت یہ ہوگی کہ دو حدیثوں میں سے ایک ناسخ ہوگی یا تعارض سامع کے فہم کے اعتبار سے ہوگا، نفس کلام رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں تعارض نہیں ہوگا۔ (زاد المعاد: ۳/ ۱۴۹، بحوالہ شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۲)

اسی طرح علم حدیث پر اعتراضات ایسے ہی لوگوں کی طرف سے ہوتے ہیں جو کم فہم یا علم حدیث کی اہمیت سے ناواقف ہیں، اور اس طرح کے اعتراضات آج سے نہیں بلکہ قرن اول سے ہو رہے ہیں۔

چنانچہ ابوداود شریف میں حضرت سلمان فارسیؓ سے ایک روایت ہے:

عن سلمان، قال: قيل له لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة، قال: أجل. (۱/ ۳)

یعنی حضرت سلمانؓ سے کسی یہودی نے بڑے طنز و استہزاء اور مذاق کے طور پر پوچھا، کیا تمہارے نبی تمہیں استنجاء کرنے کا طریقہ بھی بتاتے ہیں؟ انہوں نے کہا: ہاں! بتاتے ہیں۔

الغرض حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کی جو ذہنیت ہے، وہ عہد صحابہ سے یہود کی

پیداوار ہے؛ لیکن ہر زمانہ میں اللہ تعالیٰ نے ایسی عبقری شخصیات کو جنم دیا ہے، جنہوں نے حضرت سلمان فارسیؓ کی طرح حدیث کے خلاف اٹھنے والے فتنوں کا نہ صرف جواب دیا بلکہ منکرین حدیث اور مخالفین حدیث کے اعتراضات کو بھی دور کیا۔

اور جس طرح سب سے پہلے امام محمد بن ادریس شافعی متوفی ۲۰۴ھ نے اس فن پر ایک کتاب ''اختلاف الحدیث'' کے نام سے تصنیف کی، اور امام ابوعبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری متوفی ۲۷۶ھ نے ''تاویل مختلف الحدیث'' کے نام سے ایک کتاب لکھ کر کے اہل الحدیث کے دشمنوں کی تردید کی، اسی طرح جب تیسری صدی میں ملحدین اور حدیث سے ناواقف مسلمانوں کی طرف سے ایک فتنہ نے سر اٹھایا، کہ تمام احادیث باہم متعارض ہیں اور ناقابل عمل ہیں، تو اس کی سرکوبی کے لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت امام ابوجعفر الطحاویؒ جیسے فقیہ و محدث کو پیدا فرمایا، اور انہوں نے نہ صرف جواب دیا، بلکہ اس موضوع پر ''شرح معانی الآثار'' جیسی اپنے فن کی بے مثال کتاب لکھ کر حدیث پر اٹھنے والے فتنہ کا مسکت جواب دیا، جس کا ذکر امام طحاویؒ نے اس کتاب کے آغاز میں کیا ہے۔

سألنی بعض أصحابنا من اهل العلم أن أضع له كتابا أذكر فيه الآثار الماثورة عن رسول الله فی الاحكام التی يتوهم أهل الالحاد والضعفة من اهل الاسلام أن بعضها ينقص بعضا لقلة علمهم بناسخها من منسوخها وما يجب به العمل منها لما يشهد له من الكتاب الناطق والسنة المجتمع عليها. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳)

یقیناً امام طحاویؒ تیسری صدی ہجری کے ممتاز فقہاء اور مایۂ ناز محدثین میں سے ہیں، روایت و درایت، تفقہ و اجتہاد، مذاہب ائمہ؛ بالخصوص مذہب امام ابوحنیفہ کی معرفت پر آپ اپنے زمانہ کے بے مثال امام ہی نہیں، بلکہ بقول علامہ انور شاہ کشمیری مذہب حنفی کے سب سے زیادہ جاننے والے اور وکیل تھے، یوں تو فن حدیث میں آپ نے کئی شہرہ آفاق کتابیں

تصنیف کی ہیں، خاص طور پر دفع تعارض اور جمع وتطبیق میں اگر آپ کی کتاب شرح معانی الآثار یکتاء روزگار ہے، تو مشکلات ومتشابہات روایات کی توجیہ وتشریح میں آپ کی دوسری کتاب ''مشکل الآثار'' نادر وشاہکار ہے ،جس طرح امام ترمذیؒ اپنی کتاب ترمذی میں مذاہب بیان کرنے کے بعد ''قال ابوعیسیٰ'' کے ذریعہ حدیث کی صحت وضعف کا حکم لگا کر اس کا درجہ متعین کرتے ہیں اور امام ابوداودؒ ''قال ابوداود'' سے سند اور اس کے رجال پر کلام کرتے ہیں، اسی طرح حضرت امام طحاویؒ فقہی مسئلہ لکھنے کے بعد ''قال ابو جعفر اور فذهب ذاهب'' کے ذریعہ مذاہب ائمہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور موافق ومخالف؛ دونوں طرح کی احادیث وآثار شرح معانی الآثار میں ذکر کرتے ہیں، پھر ان کے نزدیک جو قول راجح ہوتا ہے، اس کو ثابت کرنے کے لیے مخالف احادیث کا جواب تحریر کرتے ہیں۔

اخیر میں قول راجح کی تائید ''واما من جهة النظر'' کے ذریعہ نظر طحاوی پیش کرتے ہیں، جو آپ کی رفعت شان اور دقت نظر پر واضح دلیل ہے۔

اور ثانی الذکر کتاب ''مشکل الآثار'' میں جہاں امام طحاوی ایک باب کے تحت حدیث پیش کرنے کے بعد ''قال ابوجعفر'' کے ذریعہ باب، ترجمہ باب اور حدیث کی غرض کی طرف اشارہ کرتے ہیں، تو وہیں دوسری طرف دو ایسی روایات پیش کرتے ہیں جو بظاہر متعارض ہوتی ہیں، لیکن آپ دونوں کی سند، طرق اور روایات، سبب ورود اور وجوہ ترجیح کو پیش نظر رکھتے ہوئے دونوں میں جمع وتطبیق کی راہ نکالتے ہیں، اس کے لیے وجوہ جمع اور سند، متن، مدلول کے اعتبار سے جو وجوہ ترجیح ہیں ان کا زیادہ لحاظ رکھتے ہیں۔

چنانچہ شیخ شعیب ارناؤوط امام طحاویؒ کے طریقہ وجوہ ترجیح ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ويعتمد الإمام الطحاوي في الترجيح أصلاً قواعد علم الحديث، فتجده يقول إن المتصل الاسناد أولىٰ أن يقبل ممن خالفه، والرواية التى تتضمن زيادة صحيحة

الاسناد العمل بها أولیٰ ،وکل زیادة أو نقص ترد من روایة الحافظ توخذ بما فیها فی موضع التعارض اولیٰ من روایة غیره ممن هو دونه فی الحفظ. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۳)

نیز بعض ابواب میں ’’فقال قائل ‘‘ کے ذریعہ حدیث الباب کے بعض شق پر معنوی اعتبار سے جو اشکال و اعتراض وارد ہوتا ہے، اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، پھر ’’فکان جوابنا‘‘ یا ’’فقیل له‘‘ کے ذریعہ اس کا جواب دیتے ہیں۔

ان وجوہ سے امام طحاویؒ کی دونوں کتابیں اپنے فن میں منفرد اور بے مثال ہیں، جس کا ذکر شیخ عوامہ نے ان الفاظ سے کیا ہے:

وللإمام أبي جعفر الطحاوي كتابان عظيمان فی هذا الصدر احدهما شرح معانی الآثار ، وثانیهما مشکل الآثار وهو آخر مؤلفاته کماقال القرشی ایضا وهو کتاب لم یؤلف مثله فی هذا الباب قدیما ولا حدیثا. (اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمۃ الفقہاء ص:۱۶۵)

مختلف الحدیث اور ائمہ اور فقہاء کا طرز عمل:

اس مسئلہ میں ائمہ اور فقہاء کے نظریے اور طریقے مختلف ہیں اس لیے یہاں پہلے ائمہ کے نظریے کو پیش کرنا قرین قیاس ہے۔

احناف کا طریقہ کار:

عام طور پر اس مسئلہ میں فقہ حنفی کا مزاج اور مذاق یہ ہے کہ اولاً اس امر کی کوشش کی جائے کہ ایک حدیث کو ناسخ قرار دیا جائے اور دوسری حدیث کو منسوخ ، کیونکہ اگر کوئی حکم شارع کی طرف سے منسوخ ہو چکا ہے، تو اس پر عمل کا جاری رہنا ایک بے معنیٰ بات ہوگی ، ہاں !اگر ناسخ منسوخ کا عمل ممکن نہ ہو، تو ایک حدیث کو دوسری حدیث پر وجوہ ترجیح کے اعتبار سے ترجیح دی جائے گی ، اس کے بعد دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق کی سعی کی جائے گی ، اور

دونوں کا ایسا محمل اور مقام متعین کریں گے کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

فعلم ان الترتيب عند الحنفية هكذا: النسخ الاجتهادی ثم الترجيح ثم الجمع وعند الشافعية هكذا: الجمع ثم النسخ ثم الترجيح. (مقدمہ الکتاب نخب الافکار: ۱/ ۶۵)

لیکن اگر ان صورتوں میں سے کوئی صورت (نسخ، ترجیح اور تطبیق) ممکن نہ ہو، تو مجبوراً تساقط کی صورت کو اختیار کرنے کی گنجائش ہوتی ہے یعنی دونوں روایات نظر انداز کر دی جاتی ہے، الغرض احناف کے یہاں اس ترتیب (نسخ، ترجیح، تطبیق اور تساقط) کا لحاظ ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ محقق فقیہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں: وحكمه النسخ إن علم المتقدم والمتأخر ويكونان قابلين له والا فالترجيح إن امكن لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع وإلا فالجمع بقدر الامكان للضرورة وإن لم يمكن الجمع تساقطا. (قواعد فی علوم الحدیث: ۱/ ۲۸۸، مطبع دار السلام)

دو متعارض روایات کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کا علم ہو جائے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر؟ تو جو روایت مؤخر ہوگی وہ ناسخ ہوگی، جو مقدم ہوگی وہ منسوخ، ورنہ دونوں میں (ترجیح ممکن ہوگی) ترجیح کا عمل ہوگا، کیونکہ راجح کو ترک کرنا عقل اور اجماع کے خلاف ہے، ہاں! اگر ترجیح کی صورت بھی ناممکن ہوگی، تو حتی الامکان دونوں میں ضرورۃً جمع وتطبیق کا عمل کیا جائے گا اور اگر یہ صورت بھی ناممکن ہوگی، تو دونوں میں سے کسی پر عمل درست نہیں ہوگا، جیسا کہ محدث فقیہ عصر شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی لکھا ہے۔ (مبادی علم الحدیث واصولہ: ۱/ ۳۵۴)

اسی طرح علامہ ظفر عثمانیؒ دوسری جگہ پر ذکر کرتے ہیں کہ دو فعلی روایت آپس میں اس طرح معارض ہوں کہ ایک مقدم ہو اور دوسری مؤخر، تو دوسری، پہلی روایت کے لیے ناسخ ہوگی...... اگر دونوں میں تاریخ کے اعتبار سے مقدم ومؤخر کا علم نہ ہو، تو ترجیح کے اصول کو اپنایا

جائے گا، پھر جمع پھر ترک کے طریق کار کو۔

وفي فتح القدير لا بن الهمام تقديم النسخ، ثم التر جيح، ثم الجمع، ثم التر ك. (حوالہ سابق: ۱/ ۳۵۸)

شوافع کا طریق کار:

لیکن اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا طرزِ عمل احناف کے طرز سے مختلف ہے، یعنی ان کے یہاں پہلے دو متعارض روایتوں میں جمع و تطبیق کی ایسی صورت نکالی جاتی ہے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو جائے، اگر یہ صورت ممکن نہیں ہوتی ہے، تب وجوہ ترجیح کے اعتبار سے ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دیتے ہیں، پھر ناسخ و منسوخ کے طریقہ کو عمل میں لاتے ہیں؛ لیکن جب یہ صورت بھی ممکن نہیں ہوتی تب تساقط پر عمل کرتے ہیں۔

صاحب معارف السنن رقمطراز ہیں: إذا تعارض الخبران فی باب واحد فعند الشافعية يقدم التطبيق ثم التر اجيح ثم النسخ ثم التساقط. (معارف السنن: ۱/ ۱۰۳)

جب ایک باب کی دو روایات باہم متعارض ہوں تو امام شافعیؒ کے یہاں پہلے ان میں جمع و تطبیق کا عمل ہوگا، پھر ترجیح کا، اس کے بعد نسخ کا اور اس کے بعد تساقط ہوگا۔

اسی طرح فقیہ عصر مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے لکھا ہے: ابتدئ اولا بالجمع بينهما فإن لم يمكن ذلك... بحث عن المتأخر منهما فإن وقف عليه جعل ناسخا وأخذ به وترك الآخر... لكن لم يوقف على المتأخر منهما بحث عن الراجح منهما... وان لم يعرف الراجح منهما تعين التوقف فيهما وهذا هو المشهور... عند الشافعي. (مبادی علوم الحدیث واصولہ: ۱/ ۳۵۸)

دونوں متعارض روایتوں میں سب سے پہلے جمع کا عمل کیا جائے گا، اگر یہ عمل ممکن نہیں ہوگا، تو دیکھا جائے گا کہ ان دونوں میں مؤخر کون ہے؟ اگر اس کا علم ہو جائے تو اس کو

(جو حدیث مؤخر ہے) ناسخ قرار دے کر عمل میں لایا جائے گا، دوسری حدیث کو ترک کر دیں گے، لیکن اگر مقدم ومؤخر کے درمیان امتیاز ممکن نہ ہو، تب ترجیح کا عمل ہوگا، اور اگر اس کی تعیین نہیں ہوسکی کہ راجح کون ہے؟ اس وقت دونوں کے بارے میں توقف کرنا ہوگا۔

غرض یہ کہ امام ابوحنیفہ کے نظریہ کے مطابق دو متعارض احادیث میں اس ترتیب (نسخ، ترجیح، جمع اور تساقط) پر عمل ہوگا، مگر امام شافعیؒ کے یہاں اس کے برعکس صورت پر عمل ہوگا یعنی پہلے جمع وتطبیق کا عمل ہوگا، پھر ترجیح، تنسیخ اور تساقط پر عمل ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں میں الگ الگ مضمون ہوتا ہے اور دونوں آپس میں متعارض ہوتے ہیں، حالاں کہ دونوں ایک ہی باب کے ہوتے ہیں، تو یہ ضروری نہیں کہ ہر ذی علم کے نزدیک دونوں متعارض ہوں، بلکہ یہ معاملہ مجتہدین کی رائے پر موقوف ہوتا ہے، یہ ممکن ہے اگر دونوں متعارض ہوں، تو کسی کے یہاں جمع کی صورت نمایاں ہو، تو کسی کے یہاں جمع کی صورت نہ ہو۔

اگر ترجیح کی صورت ہوگی تو کسی ایک کے یہاں ترجیح کی جو وجوہ ہیں، ضروری نہیں ہے کہ وہی وجوہ ترجیح دوسرے کے یہاں بھی ہوں۔ (قواعد علوم الحدیث: ۲۸۸)

الغرض متعارض روایات میں فقہ حنفی کا مزاج اور طرز عمل یہ ہے کہ اولاً اس امر کی کوشش کی جائے کہ ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دے، لیکن ایسا ممکن نہ ہو، تو پھر ایک کو دوسرے پر ترجیح دے، اور وجوہ ترجیح تلاش کرے، اس کے بعد باہم تطبیق وتوفیق کی سعی کرے اور دونوں کا ایسا محمل متعین کرے کہ دونوں پر عمل ہوجائے، جب ان میں سے کوئی بھی صورت ممکن نہ ہو تو آخری چارہ کار کے طور پر ''تساقط'' کی صورت اختیار کرے، یعنی دونوں روایات نظر انداز کر دے، گویا ترتیب یوں ہوگی ''نسخ، ترجیح، تطبیق اور تساقط'' اور اسی طرح تمام

اصولی کتابوں میں ہے، مگر عمل اس کے خلاف ہے، یعنی پہلے جمع، نسخ، ترجیح اور تساقط اور اسی پر امام طحاویؒ کا عمل بھی ہے، اسی طرح حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے اپنی کتاب ''فقہ حنفی اور حدیث'' میں اور مولانا عبداللہ معروفی نے ''حدیث اور فہم حدیث'' میں لکھا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ امام ابوجعفر الطحاوی کو دو متعارض احادیث میں جمع و تطبیق کی راہ اور توجیہ و تاویل میں یدطولیٰ حاصل تھا، اس میں جہاں علم روایت الحدیث کے قواعد وضوابط کو پیش نظر رکھا، وہیں اس سے زیادہ علم درایۃ الحدیث کو طرح دی ہے، آپ کو سند اور متن دونوں کی تفہیم میں بڑا عبور حاصل تھا۔

یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ روایت الحدیث کے تحت مصطلح الحدیث کی تمام کتابوں میں تفصیل سے بحث ہے۔ اس کے علاوہ اردو زبان میں جو کتابیں ہیں ان میں بھی خاطر خواہ کلام ہے، اسی طرح جمع و تطبیق اور وجوہ ترجیح کے سلسلہ میں دار العلوم ماٹلی والا کے باوقار، باذوق مہتمم و شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی کی کتاب ''امام بخاری اور طریقہ استدلال واستنباط'' اور راقم الحروف کی کتاب ''فہم مشکلات الحدیث'' میں بڑی تفصیل اور مثالوں کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، لیکن راقم کے ناقص علم کے اعتبار سے ''درایت الحدیث'' کا پہلو اب بھی اردو زبان میں بڑا تشنہ ہے، جزوی طور پر اکثر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن مستقلاً موضوع بنا کر کسی نے کلام نہیں کیا ہے بالخصوص اردو زبان میں بھی اس فن کے اعتبار سے گفتگو نہیں کے برابر ہے، اس لیے راقم کے دل میں یہ خلش تھی کہ کتاب کے آغاز میں ''علم درایت الحدیث'' کے تعلق سے اردو زبان میں مختصراً بات آجاتی، تو طلبہ کو مختلف الحدیث اور مشکل الحدیث کے سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی، اسی بنا پر راقم نے مصطلح الحدیث اور قواعد حدیث کی اہم کتابوں کو دیکھنے کی سعی کی، ہفتوں کے بعد عالم اسلام کے ممتاز عبقری شخصیت علامہ الشیخ عبدالفتاح ابوغدہ کی کتاب ''الفوائد المستمدۃ من تحقیقات

العلامہ الشیخ عبدالفتاح ابوغدہ'' پرنظر پڑی، اس کتاب میں انہوں نے علم الحدیث، روایت حدیث اور درایت حدیث پر سیر حاصل بحث اور گفتگو کی ہے۔

بہر حال اسی کتاب کے آئینہ میں یہاں روایت الحدیث، درایۃ الحدیث کی تعریف، دونوں میں فرق امتیاز اور درایۃ الحدیث کی شرعی حیثیت کو یہاں اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ علم حدیث کی دو قسمیں ہیں:

(۱) علم روایۃ الحدیث (۲) علم درایۃ الحدیث

روایت حدیث کی تعریف: روایت حدیث میں اس ذریعہ یا وسیلہ سے بحث ہوتی ہے جس کے ذریعہ کوئی حدیث رسول اللہ ﷺ کی ذات مبارکہ سے لے کر ہم تک پہنچی ہو، یعنی روایت میں سند، راوی، راوی کا سچا یا غیر سچا ہونا، راوی کا کردار، اس کا حافظہ، ضبط یہ ساری چیزیں علم روایت میں زیر بحث آتی ہے۔

فقد قال في ''علم رواية الحديث'' علم يبحث فيه عن كيفية اتصال الأحاديث بالرسول عليه الصلاة والسلام ،من حيث أحوال رواته ضبطاً وعدالة، ومن حيث كيفية السند اتصالاً و انقطاعاً،وغير ذلك من الأحوال التي يعرفها نقاد الحديث.

(الفوائد المستمدۃ من تحقیقات العلامۃ الشیخ عبدالفتاح ابوغدہ، ۱۰۸،قواعد التحدیث:۱۰۵)

درایت حدیث کی لغوی تعریف:

لغت میں درایت کا معنی مروی (حدیث) کو سمجھنا ہے چنانچہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ فرماتے ہیں:

قد وجد رأى عند بعض أهل العلم بأن الدراية بمعنى فهم المروي لا علاقة لها بعلوم الحديث التي تهدف الى معرفة الصحيح من غيره. (حوالہ سابق:۱۱۴)

بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ درایت مروی (حدیث) کے جاننے کے معنی میں ہے، اس

کا حدیث کے ان علوم سے کوئی تعلق نہیں جن کے ذریعہ صحیح اور غیر صحیح میں شناخت کی جاتی ہے۔

درایت کی اصطلاحی تعریف:

قال فی ”درایة الحدیث“ بانه علم یبحث فیه عن المعنی المفهوم من ألفاظ الحدیث ،وعن المعنی المراد مبتنیا علی قواعد العربیة، وضوابط الشریعة، ومطابقاً لأحوال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔

درایت حدیث میں الفاظ حدیث کا معنی زیر بحث ہوتا ہے، اور معنی قواعد عربی اور ضوابط شرعی پر مبنی ہوتا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے احوال کے مطابق اور اس کی زیادہ توجہ حدیث کے متن اور اس حصہ پر ہوتی ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادگرامی سے عبارت ہے۔

اور یہ بات یادر ہے کہ علماء نے علم الحدیث کے تنوع اور توسع کی بناء پر ۸ ھ میں اس کی روایت اور درایت کے اعتبار سے تقسیم کی ہے۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ مزید رقمطراز ہیں کہ اگر چہ ابن الصلاح ، حافظ ابن دقیق العید اور امام نووی؛ سبھوں نے اپنی کتاب میں علم الحدیث اور مصطلح الحدیث پر پورا کلام کیا ہے، مگر ان میں سے کسی نے روایت اور درایت کے اعتبار سے درجہ بندی نہیں کی۔

وکتبوا في علوم الحدیث ولم یعرجوا علی هذا التقسیم۔ (حوالہ سابق:۱۰۳)

اسی طرح آٹھویں صدی کے ممتاز اور مایۂ ناز حفاظ حدیث حافظ مزی، حافظ ابن کثیر اور ان کے شاگرد حافظ ذہبیؒ ہیں اور نویں صدی ہجری کے حافظ عراقی ، حافظ زیلعی، اور ان کے تلامذہ حافظ سخاویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور امام فصیح الہروی کا مصطلح الحدیث میں بہت ہی نمایاں کردار رہے، مگر ان میں سے کسی نے علم الحدیث کی درایت اور روایت کے اعتبار سے کوئی تقسیم نہیں کی۔

کل هؤلاء دونوا في المصطلح ولم یأت أحد منهم علی تقسیم۔ (حوالہ سابق)

اس کام کو سب سے پہلے ابن الاکفانی اور ان کے معاصرین علماء، مثلاً: امام سیوطیؒ اور ان کے بعد کے علماء نے انجام دیا ہے، اور درایت الحدیث کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو علم يتعرف منه أنواع الرواية وأحكامها و شروط الرواة وأصناف المرويات واستخراج معانيها.

یہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ روایت کے انواع، اس کے احکام، روات کی شرطیں، مرویات کی قسمیں اور معانی کے استنباط کا علم ہوتا ہے۔

دوسرے نمبر پر علامہ طاش زادہ اور ان کے ہم عصر شیخ عبداللہ بن الصدیق الغماری کا نام آتا ہے۔ (حوالہ سابق: ۱۰۴)

بہرحال ابن الاکفانی نے درایت حدیث کے ان علوم کی معرفت کو ضروی قرار دیا ہے، جن کی ضرورت تفسیر میں پڑتی ہے، مثلاً: لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، اصول وغیرہ؛ کیوں کہ قرآن مجید کی طرح حدیث پاک کے بعض الفاظ جامع محتمل ہیں۔ (حوالہ سابق: ۱۰۷)

اور حاکم نیساپوری نے اپنی کتاب ''معرفۃ علوم الحدیث'' میں فقہ المروی کے نام سے ایک مستقل باب قائم کر کے بحث کی ہے، اخیر میں رقمطراز ہیں: ''معرفة فقه الحديث'' إذ هو ثمرة هذه العلوم وبه قوام الشريعة. یعنی فقہ الحدیث کی معرفت علوم کا ثمرہ ہے اور اسی پر شریعت کی بقا ہے۔ (حوالہ سابق: ۱۱۵)

علم درایت الحدیث کا موضوع:

اس کا موضوع رسول اللہ کی وہ احادیث ہیں، جو معنی مراد اور مفہوم پر دلالت کرتے ہیں۔

صاحب تحفۃ الاحوذی عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ کے یہاں علم الحدیث کی تقسیم:

مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے علم الحدیث کی تین قسمیں کی ہیں:

(۱) ایک وہ علم ہے، جس کے ذریعہ رسول اللہ کے اقوال، افعال اور احوال کا علم ہو۔

(۲) دوسری وہ قسم ہے، جس میں اتصال حدیث، رواۃ کے احوال ضبط وعدالت کے اعتبار سے زیر بحث آتی ہے۔

(۳) تیسری وہ قسم ہے کہ جس میں حدیث کے الفاظ کے معنی، مفہوم اور مراد کے سلسلہ میں بحث ہوتی ہے، جو قواعد عربی، ضوابط شرعی پر مبنی ہوتے ہیں، اور نبی کریم ﷺ کے احوال کے مطابق۔

الثالث: إنه علم باحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المراد منها، مبنياً على قواعد العربية وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي ﷺ. (حوالہ سابق: ۱۱۱)

قرآن کریم میں درایت کا لحاظ:

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک نے نقد رجال اور درایت متن کے لیے دو معیار عطا کیے ہیں، یعنی اگر رواۃ حدیث کا ثقہ اور عادل ہونا ضروری ہے، تو اس بات کی بھی تحقیق کر لینی ضروری ہے کہ وہ حدیث معارضہ، نسخ، یا علت خفیہ سے محفوظ بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ چیزیں حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہوتی ہیں، چنانچہ قرآن کریم کی آیت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (حجرات: ۶) میں راوی کے عادل اور راست گو ہونے کے متعلق تحقیق کرنے کا حکم ہے، اور آیت کریمہ ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ (نور: ۱۶) میں روایت شدہ مضمون کی داخلی حالات سے متعلق تحقیق کرنے کا حکم ہے کہ آیا مضمون روایت، شانِ نبوت یا مزاجِ شریعت سے میل بھی کھاتا ہے یا نہیں؟ اس ذمہ داری کو امت کے فقہاء کرام نے انجام دیا ہے۔

حدیث شریف میں درایت کی اہمیت:

درایت کی لغوی اور اصطلاحی تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ علم درایت کا تعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث اور الفاظ کے فہم وتفقہ سے ہے۔

حدیث شریف میں ہے: نضر اللّٰه امرأً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه، فرُبَّ مبلغ أوعى من سامع. (ترمذی شریف:۲۶۵۷)

یہ حدیث درایت کی اہمیت پر دال ہے، چوں کہ حدیث سے اصحاب روایت کے مقابلہ میں اصحاب درایت کا تفوق و برتری نمایاں ہورہی ہے، چنانچہ علامہ محدث عبدالفتاح ابوغدہؒ (متوفی ۱۴۱۷ھ) نے درایت کو فہم وعلم پر محمول کیا ہے، اور آپ نے اپنی کتاب ''لمحات من تاریخ السنۃ'' میں اسی حدیث کو بطور دلیل وسند کے پیش کیا ہے۔

اسی بنا پر امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک حدیث پاک کی معرفت اور تفقہ حاصل کرنا اس کو حفظ کرنے سے زیادہ محبوب ہے۔

ولذا قال الإمام أحمد بن حنبل: معرفة الحديث والفقه فيه أحب إلى من حفظه. (حوالہ سابق)

اس حدیث کے ضمن میں مصطفیٰ احمد زرقاء نے بڑی اچھی بات کی طرف نشان دہی کی ہے۔

نصوص شرعیہ دین کے علم ہیں، اس میں صرف نصوص کا ضبط اور حفظ کر لینا کافی نہیں ہے؛ بل کہ اس کے ساتھ ساتھ نصوص کے فہم میں تفقہ حاصل کرنا، اصل کمال ہے اور یہ وہ مقام ہے، جہاں لوگوں (فقہاء ومحدثین) میں بڑا تفاوت ہوتا ہے۔

هذه النصوص الشريعة وأمثالها تشير إلى أن العلم بالدين لا يكفى فيه ضبط نصوصه وحفظها... بل هي التفقه في فهم تلك النصوص. (اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمۃ الفقہاء:ص/۱۷)

امام علی بن المدینی کا یہی نقطہ نظر ہے کہ فقہاء محدثین کے مقابلہ میں اوفق ہیں:

وقال علی بن المدینی: کان حدیث الفقهاء أحب الیهم من حدیث المشیخة أی شیوخ الروایة. (حوالہ سابق:۱۱۷)

اور خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ''نصیحۃ اھل الحدیث'' میں اور امام ابن تیمیہ نے ''منہاج السنۃ'' میں ذکر کیا ہے۔

ابن الاثیر الجزری نے اپنی کتاب ''جامع الاصول فی احادیث الرسول'' کے مقدمہ میں تحریر کیا ہے کہ درایت مروی کے فہم کے معنی میں ہے، یہ مصطلح الحدیث کے مباحث میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ علم الفقہ اور احکام کے استنباط کی قبیل سے ہے۔

اسی بنا پر مشہور محدث وفقیہ خطیب بغدادی اپنی سند سے محمد بن عیسیٰ طباع بغدادی (م: ۲۲۴ھ) کا یہ قول نقل کرتے ہیں: کل حدیث جاءك عن النبي لم یبلغك أن أحدا من أصحابه فعله، فدعه. ــــــ یعنی ہر ایسی حدیث جو تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے پہنچے اور تمہیں (تحقیق کے باوجود) یہ نہ معلوم ہو سکے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی نے بھی اس پر عمل کیا ہے، تو تم اس حدیث کو چھوڑ دو۔ (الفقیہ والمتفقہ: ۱/۳۹۲)

پھر خود خطیب بغدادیؒ نے ان صورتوں کو ذکر کیا ہے، جن میں کوئی حدیث اصطلاح محدثین کے مطابق شرائط صحت کی جامع ہونے کے باوجود نا قابل عمل ہو جاتی اور ترک کر دی جاتی ہے، وہ درج ذیل ہیں، مثلاً حدیث خلاف عقل ہو، قرآن کے خلاف ہو، سنت مشہورہ کے خلاف ہو، اجماع کے خلاف ہو اور حدیث شاذ ہو وغیرہ۔ (حدیث اور فہم حدیث: ۳۵۹)

اصول درایت سے ائمہ اربعہ کا استفادہ:

اسی بنا پر حضرات فقہاء ومحدثین میں سے امام ابو حنیفہؒ نے اصول درایت سے بڑا

فائدہ اٹھایا ہے، اور احناف کی اس اصل سے دیگر فقہاء ومحدثین نے بھی فائدہ اٹھایا ہے، مثلاً ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ حضرت زینب (صاحبزادی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کو آپ نے چھ سال کے بعد حضرت ابوالعاص کی زوجیت میں نکاح جدید کے بغیر نکاح ہی کی بنا پر دے دیا، حالانکہ درمیان میں چھ سال کا وقفہ ہوا تھا، جس میں ابوالعاص مشرک تھے، اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ آپ نے دوبارہ نئے مہر کے ساتھ دونوں کا نکاح فرمایا، اس دوسری روایت کے متعلق امام ترمذی کا بیان ہے کہ سند کے اعتبار سے اس کی صحت مشکوک ہے، هذا حديث في اسناده مقال، لیکن ائمہ اربعہ اور دوسرے فقہاء کا عمل بھی اسی پر ہے حديث ابن عباس أجود اسنادا والعمل على حديث عمرو بن شعيب. (ترمذی شریف: ۱/ ۲۱۷)

اور درایت کے اصول خودساختہ نہیں ہے، بلکہ اس کی نظیر صحابہ کے دور میں ملتی ہے حضرت عمرؓ نے مطلقہ بائنہ کی عدت کے نفقہ کے متعلق حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت یہ کہہ کر رد کردی تھی کہ ایک ایسی عورت کی بات پر جس کے بارے میں معلوم نہیں کہ اس نے صحیح کہا یا غلط اور یادرکھا یا بھول گئی اعتماد کرکے ہم کس طرح کتاب وسنت کونظرانداز کریں۔

فقال ماكنا لندع كتاب ربنا و سنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم لقول امرأة لا ندرى حفظت ام... (ابوداود شریف: ۱/ ۳۱۳)

الحمدللہ دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا میں کئی سال سے تخصص فی الحدیث کا شعبہ قائم ہے، جس کے تحت ” فرحة اللبيب فی تخريج احاديث نشر الطيب“، ”جهود المراجيح“، اخبار آحاد اوران کی استدلالی حیثیت، حدیث کے اصول ومصطلحات اورفہم مشکلات الحدیث؛ اپنے فن کی اہم کتابیں منظرعام پر آچکی ہیں، اوراہل علم اور باذوق علماء

نے قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔

اس شعبہ میں مشکل الحدیث کے بابت امام طحاوی کی مشکل الآثار نصاب میں کئی سال قبل داخل کی گئی، اس وقت اس کا پرانا نسخہ تھا، جس سے خاطر خواہ استفادہ دشوار تھا۔ مفکر ملت رئیس حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی رحمۃ اللہ علیہ کے کتب خانہ میں جب سعودی عرب سے شیخ شعیب ارناؤوط کی تحقیق کے ساتھ ''مشکل الآثار'' ۱۵ جلدوں میں آئی، اور دارالعلوم ھذا کے مہتمم حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی کی نظر اس کتاب پر پڑی تو انہوں نے محسوس کیا کہ مشکل الحدیث کو سمجھنے میں اس کتاب کے ذریعہ بڑی سہولت ہوگی، چناں چہ کئی سال قبل مہتمم صاحب نے مفکر ملت سے کتاب حاصل کر کے تخصص فی الحدیث کے نصاب میں داخل کیا اور راقم الحروف کو حکم دیا کہ تخصص کے طلبہ سے اردو میں اس کا ماحصل لکھوائیں۔

اس لیے طلبہ نے راقم کی نگرانی میں کام شروع کیا اور سال کے اخیر میں طلبہ کی کاپیاں حضرت مہتمم صاحب کی خدمت میں پیش کی گئیں، حضرت والا نے دیکھا اور خوشی و مسرت کا اظہار کرتے ہوئے راقم الحروف کو مزید منقح کرنے کا حکم دیا اور مفید مشورے بھی دیے، اور جب پہلی جلد پر کام مکمل ہوگیا اور حضرت مہتمم صاحب کے مشورہ کے مطابق مزید منقح اور مزین کرنے کے بعد ایک سال قبل مخدومی ومکرمی مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ صاحبؒ کے سامنے کاپی پیش کی گئی، تو حضرت والا نے بھی بڑی تحسین فرمائی، تاہم یہ مشورہ بھی دیا کہ متعارض احادیث کی تطبیق میں دیگر محدثین کی جو رائے پیش کی گئی ہے، اسے حوالے کے ساتھ پیش کیا جائے، تو بات زیادہ مستند ہوگی، چنانچہ حضرت کے مشورہ کے مطابق ایک سال مزید پہلی جلد پر کام کیا گیا، اور حوالے درست کیے گئے۔

بہرحال اس کتاب میں خاص طور پر درجہ ذیل باتیں زیر بحث لائی گئیں ہیں:

[۱] ترجمہ باب اور باب کی پہلی حدیث کو سامنے رکھتے ہوئے ابتداء میں مختصراً اردو میں تمہیدی طور پر روشنی ڈالی گئی ہے، تاکہ ترجمہ باب اور حدیث کی غرض اور خلاصہ واضح ہو جائے۔

[۲] ہر باب میں "قال ابوجعفر" سے مصنف کی غرض اور مقصد کو نمایاں کیا گیا ہے، اور دو روایتوں میں جو تعارض یا اشکال ہے، دونوں کی وضاحت کی گئی ہے پھر "فکان جوابنا، فقیل له" کے ذریعہ امام طحاوی نے جو اس کا جواب دیا ہے، اسے قلم بند کیا گیا ہے۔

[۳] امام طحاوی کی تطبیق اور جمع کی صورت قلم بند کرنے کے بعد دیگر محدثین کی رائے مع حوالہ ذکر کی گئی ہے۔

[۴] عام طور پر دیگر محدثین کے وہی اقوال پیش کئے گئے ہیں، جو امام طحاوی کی رائے کے مخالف ہیں۔

[۵] بعض ابواب کی احادیث میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ کوئی اشکال، تو وہاں نفس مسئلہ کو ترجمہ الباب اور حدیث الباب کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔

[۶] کتاب کے آغاز میں دو فہرست دی گئی ہیں، پہلی امام طحاویؒ کی کتاب شرح مشکل الآثار کے مطابق ہے؛ لیکن دوسری فہرست سہولت وآسانی کے لیے ابواب کے مطابق دی گئی ہے۔

اخیر میں سب سے پہلے حضرت الاستاذ مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودرویؒ کا بے حد ممنون ومشکور ہوں کہ آں جناب نے ایک سال قبل اس کتاب کے مسودہ کو دیکھا ہی نہیں بلکہ تشجیعی وترغیبی جملے کے ساتھ ساتھ مفید مشورے بھی دیے اور آنجناب کے مشورہ کے مطابق ایک سال تک دیگر محدثین کے حوالے جمع کئے گئے، آج وہ ہمارے درمیان نہیں رہے، یقیناً ان کی حیات میں یہ کتاب طبع ہو کر منظر عام پر آتی، تو حضرت والا کو

بے حد خوشی ہوتی اور دعائیں دیتے اور ہم جیسے کم علم اور کوتاہ علم کے لیے ان کے تشجیعی جملے اور ان کے دعائیہ کلمات سے نیا حوصلہ ملتا، اللہ تعالی حضرت والا کی بال بال مغفرت فرمائے اور جنت الفردوس میں جگہ عطا کرے، آمین۔

بڑی ناسپاسی ہوگی کہ اس موقع پر دار العلوم ھذا کے باوقار مہتمم اور شیخ الحدیث حضرت مولانا و مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی کا شکریہ نہ ادا کروں، جنہوں نے میری کم علمی اور بے بضاعتی کے باوجود طلبہ تخصص فی الحدیث کے ذریعے امام طحاوی کی شہرہ آفاق کتاب ''مشکل الآثار'' کا اردو میں خلاصہ کرانے کا حکم دیا، اتنا ہی نہیں بلکہ آنجناب نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود مفید مشورے اور رہنمائی کے ساتھ ساتھ مسودہ کو بار بار دیکھا، نیز اس کتاب پر ایک وقیع مقدمہ تحریر فرما کر کتاب کے حسن میں اضافہ فرمایا، ہم اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حضرت والا کے علم و عمر میں خوب خوب برکت عطا کرے اور آپ کے سایہ کو تادیر رکھے، آمین۔

اسی طرح تخصص فی الحدیث دار العلوم ماٹلی والا کے ان طلبہ کا تہہ دل سے ممنون و مشکور ہوں جنہوں نے راقم کی نگرانی میں اس کتاب پر کام کیا، اور اس کے بعد مزید کام کی راہیں کھلیں، خاص طور پر مولوی معین نوساری، مولوی فاروق اور مولوی اظہار اورنگ آبادی کا؛ جنہوں نے اس کتاب کی تصحیح اور حوالہ جات کی تلاش و تحقیق میں ہماری مدد کی، اور حدیثی ذوق کا ثبوت دیا، اللہ تعالیٰ علم و عمل میں ترقیات سے مالا مال فرمائے۔ آمین!

اسی طرح اس موقع پر والد محترم حضرت مولانا احمد حسین صاحب المظاہریؒ کے لیے دعاء کرنا ضروری سمجھتا ہوں، جن کی محنت اور دعاؤں کے طفیل احقر کو دینی ادارے میں پڑھانے اور لکھنے کا شعور پیدا ہوا، اللہ تعالیٰ ان کی بال بال مغفرت فرمائے اور جنت الفردوس

میں جگہ عطا کرے، آمین۔

اسی طرح عزیزی **مفتی عبدالرشید صاحب منوبری** کا شکر گذار ہوں کہ آپ نے مسودہ پر نظر ثانی کر کے تہذیب وتصحیح فرمائی، اللہ تعالیٰ آپ کو اجر عظیم عطا کرے اور **مولوی ذاکر صاحب** کا ممنون ومشکور ہوں کہ انہوں نے کمپوزنگ کے ذریعہ طباعت کے مسئلہ کو آسان کیا۔

اسی طرح مکرمی ومحترمی **مفتی مجتبیٰ حسن قاسمی** (استاذ دارالعلوم ماٹلی والا، ومرتب فتاویٰ فلاحیہ) کا تہِ دل سے ممنون ومشکور ہوں کہ آپ نے تمام تر مصروفیات کے باوجود **حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی** دامت برکاتہم کے ایماء اور میری درخواست پر اس کتاب کے مسودے کو از اول تا آخر دیکھا، اور کمپوزنگ وسیٹنگ کی نوک پلک کو سنوار کر کتاب کو مہذب ومنقح فرمایا، اللہ تعالیٰ اجر جزیل عطا فرمائے، آمین۔

اخیر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کو قبول فرما کر عوام وخواص کے لیے نفع بخش بنائے اور متعارض نصوص میں تطبیق وترجیح کا عمل انجام دینے میں راہ ہموار ہو، اور اس خدمت کو راقم اور والدین اور اساتذہ کے لیے صدقہ جاریہ اور نجات اخروی کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔

محمد حسن ندوی مدھوبنی

استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات

۶/۱۰/۲۰۱۸ء

امام ابوجعفر الطحاویؒ اوران کی علمی خدمات پر ایک نظر

امام طحاویؒ تیسری صدی کے ممتاز فقہاء اور نابغۂ روزگار محدثین میں سے ہیں، آپ جہاں ایک طرف قرآن کے بڑے عالم ومفسر تھے وہیں دوسری طرف مشکل الحدیث کی شرح، روایت ودرایت، تفقہ، اجتہاد اورمذاہب ائمہ بالخصوص مذہب ابوحنیفہ کی معرفت پر اپنے زمانے کے بے مثال امام تھے، بقول علامہ انورشاہ کشمیریؒ امام طحاوی مذہب حنفی کے ہی نہیں بل کہ سبھی مکاتب فکر سے پورے طور پرواقف تھے، آپ کوایک وقت میں دوایسے کمال حاصل تھے جس کی مثال اس وقت کے علماء میں عنقاء نہیں ہےتو کمیاب ضرور ہے، ایک علوم حدیث میں مہارت تامہ اور دوسرے فقہ واصول فقہ میں درک کامل اوراس کا وہ تمام لوگ اعتراف کرتے ہیں جنہوں نے امام صاحب کے آثار علمیہ سے استفادہ کیا ہے، چنانچہ امام طحاوی کی حدیثی خدمات پرعلماء کی جورائے اوراقوال ہیں وہ یہاں پیش کئے جارہے ہیں۔

امام طحاوی کی علمی اورحدیثی خدمات پرعلماءاورمحدثین کے اقوال وآراء:

محدث بن یونس اور ابن عساکر اور سمعانی کا قول ہے کہ امام طحاوی ثقہ، قابل اعتماد، فقیہ و عاقل تھے، انہوں نے اپنا کوئی نظیر ومثیل نہیں چھوڑا۔ (الامام ابوجعفر الطحاوی واثرہ فی نقد الحدیث:۱/۹۰)

شیخ مسلمہ بن قاسم الاندلسی نے ذکر کیا ہے کہ امام طحاویؒ ثقہ، جلیل القدر فقیہ، اختلاف علماء کے بڑے عالم اورتصنیف وتالیف کی بڑی بصیرت رکھتے تھے، امام ابوحنیفہ کے متبع

تھے، اور حنفی مذہب کی بہت حمایت کرتے تھے۔ (اللسان: ۱/ ۲۷۶)

علامہ ابن الجوزیؒ نے فرمایا کہ امام طحاوی فقیہ، ثبت، فہیم و عاقل تھے۔ (المنتظم: ۶/ ۲۵۰)

امام ذہبیؒ نے اپنی کتاب (سیر اعلام النبلاء: ۱۵/ ۲۷) میں لکھا ہے کہ امام طحاوی فقیہ، محدث، حافظ حدیث، ثقہ، ثبت، عاقل اور اعلام میں سے ایک تھے۔

حافظ ابن کثیرؒ نے بدایہ میں لکھا ہے کہ امام طحاوی صاحب مصنفات مفیدہ اور فوائد عزیزہ تھے اور وہ ثقات، اثبات اور حفاظ جہابذہ میں سے تھے۔

علامہ عینیؒ نے نخب الافکار میں امام طحاوی کو ثقہ، بارع فی الفقہ والحدیث، حافظ و ناقد حدیث، شیخ الحنفیہ، احد الاعلام، شیخ الاسلام، امام العصر، علم فقہ، حدیث اختلاف العلماء، لغت، نحو وغیرہ میں یکتائے روزگار، حدیث و علل اور ناسخ و منسوخ میں بڑا علم اور ید طولیٰ رکھنے والا قرار دیا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۶۵)

امام العصر علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: آپ مجتہد ہیں اور ابن الاثیر جزری کے قول کے مطابق مجدد ہیں، میرے خیال میں بھی آپ احادیث کی تشریح، صحیح محمل کی تنقیح، غوامض کی توضیح اور بحث و تحقیق کے لحاظ سے مجدد ہیں، آپ اپنے انوکھے انداز بیان کے خود ہی موجد ہیں؛ کیونکہ آپ سے پہلے محدثین صرف روایات کی تخریج کیا کرتے تھے، بحث و تحقیق کے درپے نہیں ہوتے تھے۔ (معارف السنن: ۱/ ۱۱۴)

حضرت علامہ مولانا محمد ابراہیم بلیاویؒ فرمایا کرتے تھے کہ امام طحاوی تو احناف کے بیرسٹر ہیں۔ (حیات امام طحاوی: ۱۷۱)

ولادت:

آپ کی ولادت شب ایک شنبہ گیارہ ربیع الاول کو ہوئی، سن میں اختلاف ہے،

۲۲۹ء، ۲۳۷ء، ۲۳۸ء، ۲۳۹ء، البتہ حافظ ابن لقطہ ۲۳۹ء کو ترجیح دی ہے، حافظ ابن حجر نے لسان المیز ان میں اور سیوطی اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے یہی سن ولادت لکھا ہے، ''وقال السمعاني وابن عساكر والذهبي وابن حجر... وغيرهم من المحققين أنه ولد سنة تسع وثلاثين ومائتين وهذا هو الصحيح. (الامام ابوجعفر الطحاوی واثرہ فی نقد الحدیث: ۱/ ۲۳، شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۵)

نام ونسب:

نام احمد، کنیت ابوجعفر اور والد کا نام محمد ہے، سلسلۂ نسب یوں ہے، ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ ازدی حجری طحاوی، مصری، ازد یمن کا ایک مشہور ترین قبیلہ ہے، چوں کہ امام طحاوی کا تعلق ازد کی شاخ حجر ہے، اس لیے آپ ازدی حجری کہلاتے ہیں، نیز آپ کے آباء واجداد یمن سے مصر منتقل ہو گئے تھے، اس لیے مصری بھی کہلاتے ہیں اور طحاء مصر کے ایک دیہات کا نام ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۵)

تحصیل علم:

امام طحاویؒ نے ابتدائی تعلیم اپنے حقیقی ماموں ابوابراہیم اسماعیل بن یحیی مزنی سے حاصل کی ہے، حضرت امام مزنیؒ امام شافعیؒ کے اجلہ تلامذہ میں سے تھے، چوں کہ امام طحاوی نے اپنے استاذ امام مزنی سے تعلیم حاصل کر کے انہیں کا مذہب مذہب شافعی اختیار کر لیا تھا؛ لیکن جب امام احمد بن ابی عمران حنفی مصر کے قاضی مقرر ہوئے تو امام مزنی کا مذہب ترک کر کے امام احمد بن ابی عمران حنفی کا حلقۂ درس اور انہی کا مسلک اختیار کر لیا۔

نیز آپ نے فقہ حنفی کا کثرت سے مطالعہ کیا، امام ابوحنیفہؒ کے اجتہادات واستدلالات سے بہت زیادہ متأثر ہوئے، بالآخر آپ نے مسلک میں تبدیلی کی، جیسا کہ شیخ ارنؤوط نے

ذکر کیا ہے،انه كان يشاهد خاله يطالع كتب ابى حنيفة ويديم النظير فيها ويتاثر فيها. (شرح مشکل الآثار:۱/۷۳)

اساتذہ:

آپ کے اساتذہ کی فہرست لمبی ہے،آپ کے صرف وہ اساتذہ، جن سے آپ کے شرح معانی الآثار میں روایت کی ہے، ایک سو چودہ ہیں، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ آپ کے تمام اساتذہ کتنے ہوں گے؟ آپ ایک واسطہ یعنی امام مزنی کے واسطہ سے امام شافعی کے شاگرد، دو واسطوں سے امام مالک اور امام محمد کے شاگرد اور تین واسطوں سے امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں۔

تلامذہ:

امام طحاویؒ سے استفادہ کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: حافظ ابوالقاسم سلیمان بن احمد طبرانی، معجم کبیر، معجم صغیر اور معجم اوسط کے مصنف، مسلم بن قاسم قرطبی شرح معانی الآثار کے راوی، حافظ علی بن احمد مصری۔

تصانیف:

امام طحاوی کی مشہور ومتداول کتابیں درج ذیل ہیں: مختصر الطحاوی، عقیدۃ الطحاوی، مشکل الآثار، شرح معانی الآثار، نقض کتاب المدلسین، التسویۃ بین حدثنا واخبرنا، احکام القرآن، اختلاف العلماء وغیرہ۔

وفات:

۳۲۱ھ میں مصر میں آپ کی وفات ہوئی۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

باب: ا

بَابُ مَا قَدْ رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

عَنْ عَبْدِ اللهِ، عَنْ نَبِيِّ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا ، أَوْ قَتَلَهُ نَبِيٌّ ، وَإِمَامُ ضَلَالَةٍ ، وَمُمَثِّلٌ مِنَ الْمُمَثِّلِينَ ".(شرح مشکل الآثار:۱/۱۰،رواہ احمد:۱/۴۰۷،والبزار(۱۶۰۳)والطبرانی فی الکبیر(۱۰۴۹۷)

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ جنت اور اس کی بیش بہا نعمتوں کے تذکرہ سے مومنین کے دلوں میں خوشی ومسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے،اس کے حصول کا جذبہ جاگ اٹھتا ہے،اور اللہ تعالیٰ کے احکام وعبادات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہدایات وتعلیمات کے مطابق بروئے کار لانے میں نشاط وتازگی پیدا ہوجاتی ہے،اسی طرح جہنم اس کی دردناکی، قیامت کی ہولناکی اور عذاب قبر کے تذکرہ سے مومنین کے دلوں میں خوف خدا،تقوی اور خداترسی کا جذبہ موجزن ہوجاتا ہے۔

جس طرح اللہ تعالی نے جرائم ومعاصی کی شدت کے اعتبار سے دنیا کی سزا (حدود وقصاص) میں مدارج قائم کئے ہیں،اسی طرح عذاب قبر،عذاب جہنم اور قیامت کے دن کی تکلیف میں مدارج قائم کئے ہیں،لہٰذا قیامت کے دن بعض مجرم کی سزا دوسرے مجرمین کے

مقابلہ میں سخت ہوگی۔

چناں چہ اس باب کی پہلی روایت میں رسول اللہ ﷺ نے تینوں مجرمین کی سزا بیان کی ہیں کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت اور شدید ترین عذاب تین اشخاص کو ہوگا، ان میں سے ایک وہ شخص ہے جس نے کسی نبی کو قتل کیا، یا جس کو نبی نے قتل کیا، دوسرا وہ شخص ہے جو دنیا میں گمراہی کا امام تھا، اور تیسرا وہ شخص ہے جس نے دنیا میں تصویریں (بلاضرورت) بنائیں۔

اشکال:

حدیث الباب سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قیامت کے دن صرف مذکورہ مجرمین کو اشدعذاب ہوگا جبکہ سورۂ غافر کی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اشدعذاب آل فرعون کو ہوگا۔

جواب:

اس اشکال کا جواب علماء نے مختلف صورتوں میں دیا ہے، چنانچہ ابوالولید بن رشد رقمطراز ہیں: کہ اگر یہ وعید کافر کے حق میں وارد ہوئی ہے تو کوئی اشکال نہیں؛ کیوں کہ وہ آل فرعون کے ساتھ مشترک ہے اور یہ اس کے عظیم کفر پر دال ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ذکر ہے: ﴿أَدۡخِلُوا آلَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ الۡعَذَابِ﴾ (الغافر: ۴٦)

لیکن اگر یہ وعید مسلمان کے حق میں وارد ہوئی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دوسرے مسلمان کی بنسبت اشدعذاب والا ہے، اور یہ اس کی مذکورہ معصیت کے عظیم ہونے پر دال ہے۔

وقال أبو الوليد بن رشد في مختصر مشكل الطحاوي ما حاصله إن الوعيد بهذه الصيغة إن ورد في حق كافر فلا إشكال فيه لأنه يكون مشتركا في ذلك مع آل فرعون ويكون فيه دلالة على عظم كفر المذكور وإن ورد في حق عاص فيكون أشد عذابا من غيره من العصاة ويكون ذلك دالا على عظم المعصية المذكورة. (فتح الباری: ۱۱/ ۵۸۲)

اسی طرح امام قرطبیؒ نے بھی توجیہ کی ہے کہ جن لوگوں کی طرف ''اشدعذاب'' کی

اضافت کی گئی ہے، ان سے تمام لوگ مراد نہیں؛ بلکہ صرف وہ لوگ مراد ہیں جو اس متوعد علیہ العذاب کے سبب میں مشترک ہیں، لہذا فرعون ان لوگوں کے مقابلہ میں عذاب کے لحاظ سے اشد عذاب والا ہے جس نے الوہیت کا دعویٰ کیا۔

واجاب القرطبي بأن الناس إذ اضيف اليهم اشد لايراد بهم كل الناس بل بعضهم وهم من يشارك في المعنى المتوعد عليه بالعذاب. (حاشیۃ البخاری:۱/۸۸۰)

اسی طرح ضلالتِ کفر کا مقتداء فسق کے مقتداء کے مقابلہ میں اشد عذاب والا ہے، اسی طرح عبادت کی نیت کے بغیر تصویر بنانے والے کے مقابلہ میں عبادت کی نیت سے تصویر بنانے والا اشد عذاب والا ہوگا۔

قال النووی: هذا محمول على صور الأصنام فتعبد فله أشد عذابا؛ لأنه كافر. (مرقاۃ المفاتیح:۸/۳۲۹ مکتبہ تھانوی دیوبند)

ومن يقتدى به فى ضلالة كفره أشد عذابا ممن يقتدى به فى ضلالة فسقه ويكون ذالك دالا على أعظم المعصية المذكورة. (تکملۃ فتح الملہم:۱۰/۱۴۸)

واجاب الطبرى بان المراد هنا من يصور مايعبد من دون الله... وأما من لا يقصد ذلك فانه يكون عاصيا بتصويره. (فتح الباری:۱۱/۵۸۲، رقم:۵۹۵۰)

اشکال:

''رجل قتل نبيا أو قتله نبي'' قیامت کے دن جن لوگوں پر شدید ترین عذاب ہوگا، ان میں قاتلِ نبی کے ساتھ مقتولِ نبی کو بھی شامل کیا گیا ہے؛ جب کہ دونوں میں بڑا فرق ہے تو دونوں کی سزا میں فرق ہونا چاہیے۔

جواب:

اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتول نبی دراصل قتل نبی کا حریص و متمنی تھا؛ مگر وہ اس ارادہ

میں ناکام ہوا، اور (چاہ کن را چاہ درپیش) کے تحت مقتول نبی کے زمرے میں آ گیا؛ کیوں کہ نبی کے قتل کے ارادہ سے نبی سے قتال اور لڑائی کرنا بہت بڑا سنگین جرم ہے، اس لیے قاتل نبی اور مقتول نبی دونوں کو قیامت کے دن سخت ترین عذاب ہوگا۔

اقوال المحدثین:

ملا علی قاریؒ کی عبارت سے اس کی تائید ہوتی ہے:

اشتد غضب اللّٰہ علی رجل یقتله رسول اللّٰہ في سبیل اللّٰہ قال النووي قوله: ''في سبیل الله'' احتراز ممن یقتله في حد أو قصاص؛ لأن من قتله النبي في سبیل الله کان قاصدا اقتل النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم. (مرقاۃ المفاتیح: ۸/ ۲۸۳)

یعنی اس شخص پر اللہ تعالیٰ کے غصہ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جہاد کے راستہ میں قتل کرے، امام نوویؒ نے اس سے اس مقتول کو مستثنیٰ کیا ہے جسے حد یا قصاص کی وجہ سے قتل کیا گیا ہو، اس لیے کہ اللہ کے راستہ میں جس شخص کو نبی قتل کرتا ہے وہ اصلا نبی کے قتل کا متمنی اور خواہاں ہوتا ہے۔

چنانچہ اس نظریہ کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دوسرے قول سے بھی ہوتی ہے، ارشاد ہے: ''القاتل والمقتول فی النار.'' (بخاری، رقم: ۳۱)

اس حدیث میں رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قاتل اور مقتول دونوں کی سزا ایک ہی قرار دی ہے؛ حالاں کہ عمل اور جرم کے اعتبار سے قاتل کا جرم، مقتول کے جرم کے مقابلہ میں اشد ہے، اسی وجہ سے صحابہ کرام نے استفسار کیا:

''فما بال المقتول'' مقتول کا کیا جرم ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس طرح جواب دیا: ''إنه کان حریصا علی قتل صاحبه.'' (مشکوۃ شریف: ۲/ ۳۰۷)

یعنی مقتول بھی قاتل کی طرح اپنے ساتھی قاتل کو قتل کرنے کا حریص اور متمنی تھا، اس

لیے دونوں کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔

تاہم اگر ان میں سے دونوں کا ارادہ اپنی جان کی حفاظت اور دفاع مقصود تھا لیکن دفاع میں ایک کی موت واقع ہوگئی تو اس پر عنداللہ کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا۔

قال ابن الملك: فيه أن الحرص على الفعل المحرم مما يؤاخذ به، وإن قصد كل منهما كان قتل الآخر لا الدفع عن نفسه حتى لو كان قصد أحدهما الدفع ولم يجد منه بدا إلا بقتله فقتله لم يؤاخذ به لكونه مأذونا فيه شرعا. (مرقاۃ المفاتیح: ۱۹۶/۷ مکتبہ تھانوی)

تعارض:

پہلی روایت حضرت (**عبداللہ بن عمر کی روایت**) میں "وممثل من الممثلين" ہے؛ جب کہ حضرت عائشہ کی **مذکورہ روایت میں** "الذين يشبهون بخلق الله" ہے؛ **لہٰذا دونوں روایتوں میں یہاں پر تعارض ہے۔**

عن عائشة قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مستترة بقرام فيه صورة، فهتكه؛ ثم قال: إن أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله عز وجل. (شرح مشکل الآثار: ۱۱/۱)

جمع وتطبیق:

امام طحاویؒ لکھتے ہیں کہ اصلاً دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں ہے، یعنی صرف تعبیر کے اعتبار سے اختلاف ہے؛ معنی کے اعتبار سے دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ "الذين يشبهون بخلق الله" **یہ** "ممثل من الممثلين" **ہی کے معنی میں ہے، یعنی پہلی روایت میں جس طرح تین لوگوں کے بارے میں عذاب شدید کی وعید آئی ہے، اسی طرح الفاظ اور تعبیر کے فرق کے ساتھ حضرت عائشہ کی حدیث میں بھی وہی تین**

لوگ مراد ہیں، چناں چہ امام طحاوی لکھتے ہیں: فوقفنا بذلك على أن ما كان من رسول الله عليه السلام في هذا الحديث غير مخالف لما في الحديث الأول، إذ كان المشبه بخلق الله هو الممثل بخلق الله، وأن الجنس المذكور في هذا الحديث هو من الأجناس الثلاثة المذكورين في الأول. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲)

تعارض:

عن عائشة قالت: قال رسول الله عليه السلام: أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل هجا رجلا فهجا القبيلة بأسرها. (شرح مشکل الآثار: ۱۲)

اس حدیث کی آخری شق حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے مختلف ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں ''ممثل من الممثلين'' **ہے، جب کہ حضرت عائشہ کی روایت میں** ''رجل هجا رجلا فهجا القبيلة بأسرها'' **ہے۔ اس عبارت کی وجہ سے دونوں روایتوں میں تعارض ہے:** فإن كان ما في هذا كما فيه، فهو مخالف للأول. (شرح مشکل الاثار: ۱/۱۲)

جمع وتطبیق:

چوں کہ عہد صحابہ اور تابعین میں روایات باللفظ کے بجائے روایت بالمعنی کا بعض رواۃ نے زیادہ اہتمام کیا، عین الفاظ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو محفوظ نہیں رکھا، بلکہ اسے یاد رکھنے میں تساہل اور کوتاہی ہوئی، نتیجہ یہ ہوا کہ متن میں اور الفاظ میں فرق اور اختلاف ہو گیا، چناں چہ امام طحاوی کی اس عبارت سے یہی بات مترشح ہوتی ہے:

''فإن كان ما في هذا كما فيه فهو مخالف للاول، وحاش ذلك أن يختلف قول الرسول فى هذا، أو فى غيره، غير أنه قد يحتمل أن يكون ما في هذا من تقصير بعض رواته عن حفظ ما كان من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى ذلك.'' (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳)

اقوال المحدثین:

مذکورہ توجیہ کی تائید امام ابن سرینؒ کے اس قول سے ہوتی ہے:

عن ابن سرين قال: كنت اسمع الحديث من عشرة كلهم يختلف في اللفظ، والمعنى واحد. (بحوالہ مصنف عبدالرزاق: ۲۰۸۳۸)

امام ابن سرینؒ کہتے ہیں کہ میں نے ایک ہی حدیث کو دس مشائخ سے سنا ہے جس کو ہر ایک نے مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔

اسی وجہ سے ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کچھ شرطوں کے ساتھ روایت بالمعنیٰ جائز ہے بشرطیکہ الفاظ کا معنی پورے طور پر ادا ہو جائے، جیسا کہ علامہ سیوطی نے لکھا ہے:

وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف: يجوز بالمعنى في جميعه إذا قطع بأداء المعنىٰ. (تقریب النووی: ۲/۹۲، اتحاد بک ڈپو)

اسی طرح حدیث الباب کی آخری شق سے اختلاف کرنے میں روات حضرات میں سے بعض نے جنس عذاب میں یکسانیت کی وجہ سے "ممثل من الممثلين" کی جگہ پر "الذين يشبهون بخلق الله" نقل کیا، تو بعض نے "رجل هجا رجلا فهجا القبيلة بأسرها" کیوں کہ ہر ایک کی سزا اشد عذاب ہے، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

باب: ۲

بَابُ بَيَانِ مَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا مِمَّا قَدْ رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْعَشْرِ الْخَوَاتِمِ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ الَّتِي تَلَاهَا فِي لَيْلَةٍ عِنْدَ اسْتِيقَاظِهِ مِنْ نَوْمِهِ وَمَا رُوِيَ عَنْهُ فِي ذَلِكَ

عَنْ كُرَيْبٍ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ بَاتَ عِنْدَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، وَهِيَ خَالَتُهُ، قَالَ: فَاضْطَجَعْتُ فِي عَرْضِ الْوِسَادَةِ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم، وَأَهْلُهُ فِي طُولِهَا، فَنَامَ حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ، أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم، فَجَعَلَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ، ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الْآيَاتِ الْخَوَاتِمَ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى شَنٍّ مُعَلَّقَةٍ، فَتَوَضَّأَ مِنْهَا، فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۴، رواہ البخاری (۱۸۳) و(۹۹۲) و(۱۱۹۸) و(۴۵۷۰) و(۴۵۷۲) ومسلم (۷۶۳) وابوداود (۱۳۶۷))

خلاصۃ الحدیث:

حدیث شریف جہاں قرآن مجید کی تفسیر وتوضیح ہے، تو وہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مثالی زندگی اور آپ ؐ کی عملی سنت وعادات کی بہترین تصویر بھی ہے؛ چنانچہ صحابہ کرام کو آپ کی ہر ادا سے محبت ہی نہیں، بلکہ عشق تھا اور اس کو اپنے لیے حرز جان سمجھتے اور اس کے لیے اپنی جان نچھاور کرنا فخر سمجھتے، اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دن کے معمولات کی طرح رات کے معمولات کی واقفیت کی غرض سے حضرت عبداللہ بن عباس ؓ نے اپنی خالہ حضرت میمونہ ؓ کے

گھر ایک رات قیام کیا، رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رات کی عبادت و ریاضت اور معمولات کو قریب سے دیکھنے کی سعادت حاصل کی۔

الغرض اس باب کی پہلی روایت میں یہی واقعہ مذکور ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب رات میں بیدار ہوئے، تو سورۂ آل عمران کی آخری دس آیات کی تلاوت فرمائی، تاہم یہ بات مشتبہ ہے کہ آیا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تلاوت کی ابتداء ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ﴾ سے کی (جیسا کہ قراء اہل کوفہ و مدینہ کا نظریہ ہے) یا ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے (جیسا کہ قراء شام کا قول ہے)۔

اختلاف القراء:

اس مسئلہ میں قراء کے مابین اختلاف ہے کہ رات میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب بیدار ہوئے تو سورۂ آل عمران کی کس آیت سے تلاوت کا آغاز کیا؟ اس سلسلہ میں قراء مدینہ وکوفہ کا قول یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ﴾ سے تلاوت کی ابتداء کی؛ جب کہ قراء شام کا نظریہ اس کے برعکس ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے تلاوت کا آغاز کیا۔

جمع وتطبیق:

قراء کے اختلاف کے سلسلہ میں امام طحاویؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں کی ہے؛ البتہ امام بخاری نے دونوں آیات کے لیے علاحدہ، علاحدہ باب قائم کیا ہے، اور احادیث ذکر کی ہیں۔

”باب ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ عن ابن عباس قال: بت عند خالتي ميمونة... فلما كان ثلث الليل الآخر قعد فنظر إلى السماء، فقال ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بخاری شریف: ۴۵۶۵)

اس روایت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آپ نے ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ

﴿وَالْأَرْضِ﴾ سے قرأت کا آغاز کیا؛ مگر دوسری روایت بھی حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ہے، اس میں اس کے برعکس صورت ہے۔

عن ابن عباس : قال: بت عند خالتي ميمونة؛ فقال: لأنظرن إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فطرحت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسادة، فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم في طولها، فجعل يمسح النوم عن وجهه، ثم قرأ الآيات العشر الأواخر من آل عمران، حتى ختم. (بخاری شریف:۴۵۷)

وجہ الترجیح:

چوں کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی پہلی روایت میں آیات آل عمران کی صراحت ہے، جب کہ دوسری روایت میں مطلقاً تلاوت کا ذکر ہے، آیات آل عمران کی کوئی تحدید نہیں ہے، اس لیے امام طحاویؒ نے قراء شام کے قول کو راجح قرار دیا ہے؛ کیوں کہ انھوں نے شرح مشکل الآثار میں علی بن عبداللہ بن عباس اور محمد بن علی عن ابی عن بن عباس دونوں کی روایت ذکر کی ہیں، جن میں یہ صراحت کے ساتھ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے تلاوت کا آغاز کیا۔

عن ابن عباس قال: بت عندالنبي عليه السلام ،فقام، فاخذ سواكه، ثم توضأ، ثم رفع رأسه إلى السماء وهو يقول ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ ثم صلى ركعتين فاطال فيهما القيام والركوع والسجود. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۶)

اور امام طحاوی نے اس طرح ذکر کیا ہے:

فوقفنا بهذا الحديث على أن أول العشر الايات من آخر سورة آل عمران هو كما في عدد الشاميين، وموافقة ابن عباس، إياهم على ذلك. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۷)

اقوال المحدثین:

علامہ ابن حجرؒ نے گرچہ دونوں آیات ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ اور ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ الله﴾ کو بطور ترجمۃ الباب کے پیش کیا ہے اور عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو سند کے فرق کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر آخری جملہ سے یہی بات عیاں ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب رات میں بیدار ہوتے، تو سورہ آل عمران کی آخری آیت ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے تلاوت کا آغاز فرماتے:

واستفيد من الرواية في الباب قبله أن أول المقروء قوله ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فتح الباری: ۱۰۶/۹)

نیز صاحب بذل نے بھی امام طحاوی کے نقطہ نظر کی تائید کی ہے: اور حدیث "ثم قرأ العشر الآيات الخواتم من سورة آل عمران" کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے: من قوله تعالىٰ ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ سے معلوم ہوا کہ آخری دس آیات سے مراد ان کے نزدیک ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْض الآية﴾ ہے۔ (بذل المجهود: ۱۳۶۷)

باب: ۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ فِيمَا يُقَالُ عِنْدَ الْمَسَاءِ مِمَّا لَا يَضُرُّ مَعَهُ قَائِلَهُ لَدْغَةُ حُمَةٍ حَتَّى يُصْبِحَ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَجُلًا، مِنْ أَسْلَمَ قَالَ: مَا نِمْتُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ ، فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: " مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟ "فَقَالَ: لَدَغَتْنِي عَقْرَبٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:" أَمَا إِنَّكَ لَوْ قُلْتَ حِينَ أَمْسَيْتَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ، لَمْ يَضُرَّكَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ ." (شرح مشکل الآثار:۱/۱۸، رواہ مسلم(۲۷۰۹)وابوداود(۳۸۹۹))

خلاصۃ الحدیث:

دعاء مومن کے لیے بہترین ہتھیار ہے،اسی کے ذریعہ مومن اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی ضرورت وحاجت پیش کرتا ہے،دعا قلبی سکون اور اطمینان کا وہ قیمتی سامان ہے کہ ہاتھ اٹھاتے ہی قلبی اضطراب ختم ہوجاتا ہے اور دعا کی قبولیت کے بعد اس کے فوائد واثرات پورے طور پر ظاہر ہوتے ہیں،اس کے علاوہ دعا عبادت کی روح اور اس کا خلاصہ ہے۔ "الدعاء مخ العبادۃ" نیز دعا عبادت بھی ہے،اگر دعا قبول نہ بھی ہو،تب بھی داعی کے کھاتے میں عبادت کا ثواب لکھا جاتا ہے۔

قرآن پاک میں انبیائے کرام کی دعائیں کثرت سے ذکر کی گئی ہیں،اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر موقع اور مقام کے لیے الگ الگ دعا کی ہے اور امت مسلمہ کو اس کی ترغیب وتلقین بھی،آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعائیں ذخیرہ احادیث میں موجود ہیں،جو بہت ہی تنوع

اور توسع کی حامل ہیں۔

یہ ایک نا قابل انکار حقیقت ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مثبت چیزوں کے لیے دعا کی ترغیب دی ہے، اسی طرح منفی اعمال سے اجتناب کرنے کے لیے علاحدہ، علاحدہ دعا کی تلقین فرمائی ہے، اسی کی ایک شق کا ذکر اس باب کی پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ شام کے وقت یہ دعا ''اعوذ بکلمات اللّٰه التامات من شر ما خلق، لم یضرك ان شاء اللّٰه'' پڑھ لے، تو رات کی تمام تر شیطانی حرکات سے محفوظ ہو جائے گا۔

الغرض دعا اللہ تعالی کی بیش بہا نعمت ہے جو جتنی اس کی قدر کرے گا وہ اسی اعتبار سے فائدہ اٹھائے گا، اس لیے اس کے آداب و شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے دعا کی جائے، تاکہ اس کے فوائد پورے طور پر نمایاں ہوں۔

اختلاف فی السند:

باب کی حضرت ابو ہریرہ والی پہلی روایت کی سند میں بڑا اختلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاویؒ نے آٹھ سندوں میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے ''سهيل عن أبيه (إلى صالح السمان)'' ''عن أبي هريرة'' ذکر کیا ہے، اور دوسری چھ سندوں میں ''عن أبي هريرة'' کی جگہ پر ''عن رجل من اسلم'' تحریر کیا ہے، اس اعتبار سے یہاں اختلاف واقع ہوا ہے۔

اس کو سمجھنے کے لیے یہاں حضرت ابو ہریرہ کی سند کی تمام صورتیں ذکر کی جارہی ہیں۔

حضرت ابو ہریرہ کی سند کی صورتیں:

۱ - عن سهيل عن ابيه عن أبي هريرة.

۲ - حدثنا إبراهيم بن مرزوق، حدثنا أبوحذيفة حدثنا سفيان الثورى عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.

٣- حدثنا أبو إسحاق إبراهيم بن أبي داود حدثنا محمد بن المنهال حدثنا يزيد بن زريع حدثنا روح بن القاسم عن سهيل، عن أبيه عن أبي هريرة.

٤- حدثنا أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن قال: قرأت على لوين عن حماد بن زيد عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.

٥- حدثنا أحمد أخبرنا محمد بن عبد اللّٰه بن المبارك أخبرنا يزيد أخبرنا هشام عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.

٦- حدثنا يونس حدثنا ابن وهب حدثنا جرير بن حازم عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.

٧- حدثنا أحمد بن شعيب أخبرنا محمد بن عثمان العقيلي حدثنا عبد الأعلى يعني السامي عن عبيد الله بن عمر عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.

٨- حدثنا أحمد بن شعيب أخبرنا إبراهيم بن يوسف الكوفي حدثنا الأشجعي عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة.

اور "عن رجل من اسلم" کی درجہ ذیل شکلیں ہیں:

١- حدثنا عيسى بن إبراهيم الغافقي حدثنا سفيان بن عيينة عن سهيل سمع أباه يخبره عن رجل من أسلم.

٢- حدثنا إبراهيم بن مرزوق حدثنا وهب بن جرير حدثنا شعبة عن سهيل عن أبيه عن رجل من أسلم.

٣- حدثنا فهد، حدثنا أبو غسان حدثنا زهير بن معاوية عن سهيل عن أبيه عن رجل من أسلم.

۴- حدثنا أحمد بن داود حدثنا سهل بن بكار حدثنا أبو عوانة عن سهيل عن أبيه عن رجل من أسلم.

۵- حدثنا الربيع المرادي حدثنا أسد وحدثنا يونس حدثنا أسد حدثنا شعبة عن سهيل وأخيه عن أبيهما عن رجل من أسلم.

۶- حدثنا أحمد بن شعيب أخبرنا إسحاق بن منصور أخبرنا حبان حدثنا وهيب عن سهيل عن أبيه عن رجل من أسلم.

راجح سند:

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ باب کی پہلی روایت دونوں سند "عن أبي هريرة **اور** عن رجل من اسلم" **سے ہے؛ لیکن دونوں میں راجح کون ہے؟ اور کس سند کی دوسرے محدثین نے متابعت کی ہے؟**

اس سلسلہ میں امام طحاوی رقمطراز ہیں: کہ دو احادیث مجھے ملی ہیں، جن کو ابو صالح نے روایت کیا ہے یا ان کے بھائی (صالح، عبداللہ، محمد) کے علاوہ کسی اور نے روایت کیا ہے اور دونوں حضرت ابو ہریرۃ سے روایت کرتے ہیں، "رجل من اسلم" **سے نہیں۔**

فوجدنا يونس قد حدثنا قال حدثنا ابن وهب اخبرني عمرو بن الحارث عن ابيه ويزيد بن ابی حبيب عن يعقوب بن عبدالله يعني: ابن الاشح عن القعقاع بن حكيم عن ذكوان ابی صالح عن ابی هريرة انه قال: جاء رجل الی رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله مالقيت الخ. (شرح مشکل الآثار ۱/ ۲۵)

اسی طرح ابو صالح کے علاوہ طارق بن مخاشن نے بھی اس روایت کو حضرت ابو ہریرۃ سے نقل کیا ہے۔

حدثنا فهد حدثنا زید بن عبداللّٰہ حدثنا بقیة حدثنی الزبیدی عن الزهری عن طارق بن مخاشن عن ابی هریرة. (شرح مشکل الآثار ۱/۲۶)

ولما وجدناه من رواية القعقاع، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، لا عن رجل من أسلم؛ قوي في قلوبنا أن أصل هذا الحديث عن أبي صالح، عن أبي هريرة، لا عن رجل من أسلم. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۷)

وضاحت:

سہیل بن ابی صالح کے تین بھائی ہیں، صالح بن ابی صالح، عبداللہ بن ابی صالح، اور محمد بن ابی صالح۔ (تہذیب الکمال فی اسماء الرجال: ۱۲/ ۲۲۳)

چنانچہ شیخ ارناؤوط نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے: وسهيل بن ابی صالح له ثلاثة اخوة صالح، وعبداللّٰہ ومحمد وهم من رجال "التهذيب". (حاشیۃ شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۴)

اختلاف فی السند کی دوسری شکل:

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اس سند میں "ابو صالح" حضرت ابو ہریرۃ سے پہلے جو راوی ہیں وہ غطفان کے مولی ہیں یا جویریہ امرأۃ بن قیس کے مولی ہیں؟

اس سلسلہ میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں؛ چنانچہ صاحب طبقات نے ابو صالح کو غطفان کا مولی قرار دیا ہے، جیسا کہ شیخ شعیب الارنؤوط نے ذکر کیا ہے:

و نص کلامه ابو صالح السمان وهو الزيات واسمه ذكوان مولى غطفان، ويقال مولى جويرية امرأة من قيس. (حاشیۃ شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۵)

جمع و تطبیق:

امام طحاوی نے لکھا ہے کہ ابو صالح کے سلسلہ میں جو دو روایات ہیں، وہ سب صحیح ہیں؛

کیوں کہ محدثین سے دونوں باتیں ملتی ہیں، حاشیہ میں بھی مذکور ہے:

ویقال مولی جویریة امرأة بن قیس. (حاشیۂ شرح مشکل الآثار:۱/۲۵)

اسی طرح تہذیب الکمال فی اسماء الرجال میں تھوڑے فرق کے ساتھ ہے۔

سهیل بن ابی صالح، واسمه ذکوان السمان، ابویزید المدنی مولی جویریة بنت الاحمس امرأة من غطفان اخو صالح بن أبی صالح وعبداللّٰه بن ابی صالح، ومحمد بن ابی صالح. (تہذیب الکمال فی اسماء الرجال:۱۲/ ۲۲۳)

نیز سیر اعلام النبلاء میں اس طرح ہے:

سهیل بن ابی صالح الإمام المحدث الکبیر الصادق أبو یزید المدنی مولی جویریة بنت الاحمس الغطفانیة. (۵/ ۴۵۸)

سهیل بن ابی صالح: واسمه ذکوان السمان ابویزید المدنی مولی جویریة بنت الاحمس إمرأة من غطفان. (معانی الاخبار فی شرح معانی الآثار:۱/ ۳۹۲)

تعارض:

باب کی پہلی روایت سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ شام کے وقت یہ دعا پڑھے گا تب دعا پڑھنے والا موذی جانور کے ضرر سے محفوظ رہے گا؛ جب کہ حضرت خولہ بنت حکیم السلیمہ کی روایت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا عام ہے، کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں؛ لہٰذا جس وقت بھی اس دعا کو پڑھے گا، تو موذی جانور کے ضرر سے محفوظ رہے گا، جیسا اس روایت میں ہے:

سمعت خولة بنت حکیم السلمیة، تقول: إنها سمعت رسول اللّٰه علیه السلام یقول: من نزل منزلا، فقال: أعوذ بکلمات اللّٰه التامات من شر ما خلق، لم یضره شيء حتی یرتحل من منزله ذلك. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۸)

جمع و تطبیق:

امام طحاوی مذکورہ دونوں احادیث کے تعارض کو حل کرنے میں یہ توجیہ کرتے ہیں کہ: حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں جس دعا کی فضیلت اور افادیت کا ذکر ہے، وہ دراصل مقیم کے حق میں ہے؛ لیکن حضرت خولہ کی روایت مسافر کے حق میں ہے، جس طرح رفع ضرر اور دفع حرج کے لیے حالت سفر میں مسافر کو (قصر کی اجازت اور موزہ پر مسح کے اعتبار سے رخصت) سہولت ملتی ہے، وہ عام ہے، مسافر کے دن اور رات کے ساتھ خاص نہیں، اسی طرح مسافر کی دعا بھی یوم ولیل کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ مسافر جس وقت بھی اللہ تعالی سے مذکورہ دعا پڑھکر موذی جانور کے ضرر سے حفاظت چاہے گا، تو اللہ تعالی اس وقت موذی جانور کے ضرر سے حفاظت فرمائیں گے، چاہے وہ دن کا وقت ہو یا رات کا وقت۔

وحاش لله أن يكون فيهما اختلاف ولكن تصحيحهما أن مافي حديث أبي هريرة على قول من هو مقيم في منزله غير مسافر، ومافي حديث خولة على قوله من هو مسافر. (شرح مشکل الآثار ۱/۲۹)

جمع و تطبیق کی دوسری صورت:

چوں کہ ''رجل من اسلم'' کا واقعہ رات میں پیش آیا تھا؛ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے کہا کہ گذشتہ شام تم یہ دعا پڑھتے، تو موذی جانور کے ضرر سے محفوظ رہتے، اس لیے حدیث میں شام کی قید اتفاقی ہے نہ کہ احترازی، لہٰذا اس صورت میں یہ دعا کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں ہوگی؛ بلکہ جس وقت یہ دعا پڑھی جائے گی، اس کا فائدہ ظاہر ہوگا، چاہے وہ دن کا وقت ہو یا رات کا وقت۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۲-۲۳)

۞ ۞ ۞

باب: ۴

بَابُ بَيَانِ مَا أُشْكِلَ عَلَيْنَا مِمَّا قَدْ رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ عَنِ اتِّخَاذِ الدَّوَابِّ مَجَالِسَ، وَمِنْ نَهْيِهِ عَنِ اتِّخَاذِهَا كَرَاسِيَّ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِيَّاكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا ظُهُورَ دَوَابِّكُمْ مَنَابِرَ، فَإِنَّ اللَّهَ إِنَّمَا سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُبَلِّغَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ، وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ، فَعَلَيْهَا فَاقْضُوا حَوَائِجَكُمْ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰، ورواہ ابوداود (۲۵۶۷) والبیہقی: ۵/۲۵۵ والبغوی (۲۶۸۳)

خلاصۃ الحدیث:

یہ دنیا امتحان اور آزمائش کی جگہ ہے، انسان کو اللہ تعالی نے بے شمار نعمتیں بطور امتحان کے عطا کی ہیں کہ آیا انسان اسے استعمال کر کے اللہ کا شکر ادا کرتا ہے یا کفران نعمت کرتا ہے، شکرانۂ نعمت کے طور پر حقوق اللہ کو بجالاتا ہے یا اس سے اعراض کرتا ہے، بلاشبہ انسان ہر گھڑی، ہر لمحہ اللہ تعالی کی نعمتوں سے مستفید ہوتا ہے، جن کا وہ انکار نہیں کرسکتا، چوپایہ (حیوانات) اللہ تعالی کی بیش بہا نعمتوں میں سے ایک اہم نعمت ہے، جس سے انسان مختلف صورتوں میں فائدہ اٹھاتا ہے، کبھی دودھ استعمال کرتا ہے، کبھی گوشت و کھال کو کام میں لاتا ہے اور کبھی اس کی پشت پر سواری کرتا ہے، جیسا کہ سورہ نحل کی آیت ۷ میں جانور کے فوائد مذکور ہیں:

﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ

حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿۶﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾

اوراس نے چوپایوں کو بنایا ہے، ان میں تمہارے جاڑے کا سامان ہے اور بہت سے فائدے ہیں، ان میں سے کھاتے ہواوران کی وجہ سے تمہاری رونق ہے، جبکہ شام کے وقت لاتے ہواور جب کہ صبح کے وقت چھوڑ دیتے ہیں اور تمہارے بوجھ بھی ایسے شہر کو لے جاتے ہیں جہاں بغیر مشقت کے نہیں پہنچ سکتے تھے۔

غرض یہ کہ جانور سے انسانوں کے جوفوائد وابستہ ہیں، ان میں ایک اہم فائدہ اس کی پیٹھ پر سواری کرنا بھی ہے، جس کی شرعاً گنجائش ہے؛ لیکن بغیر ضرورت کے اس کی پیٹھ کو منبر بنانے سے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا ہے؛ چنانچہ اس باب کی پہلی روایت (جو حضرت ابوہریرۃ کی ہے) اس میں جانور کی پیٹھ کو منبر بنانے سے منع کیا گیا ہے، البتہ ضرورۃً اس پر سواری اور سامان ڈھونے کی اجازت دی ہے۔

تعارض:

حدیثِ حضرت ابوہریرۃؓ سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جانور کی پیٹھ کو منبر اور کرسی کے طور پر استعمال کرنے سے منع کیا ہے؛ جب کہ اسی باب میں حضرت جابرؓ کی روایت سے اس کی اجازت ملتی ہے؛ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر قصواء اونٹنی پر سوار ہو کر خطبہ دیا۔

عن جابر، في حديثه عن حجة رسول الله عليه السلام: أنه لما زاغت الشمس من يوم عرفة في حجته، أمر بالقصواء، فرحلت له، فركب حتى أتى بطن الوادي، فخطب الناس، فقال... الخ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۲)

جمع وتطبیق:

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اصلاً ان دونوں احادیث میں کوئی تعارض واختلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں ہدایات اپنے موقع اور محل کے اعتبار سے مناسب اورموزوں ہیں، چناں چہ جانوروں کے علاوہ نعم البدل موجود ہو،تو ایسے موقع پراس کی پیٹھ کومنبراور کرسی کے طور پراستعمال کرناممنوع ہے؛لیکن اگر جانوروں کے علاوہ کوئی نعم البدل موجود نہ ہو،تو اس کی اجازت ہوگی مثلاً: حجۃ الوداع کے موقع پرمجمع کثیر تھا،منبر بنا ہوانہیں تھا، نیزآواز دور تک پہنچانے کا کوئی آلہ بھی نہیں تھا؛اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی قصواء اونٹنی کومنبر کے طور پر استعمال کیا،اوراس پرکھڑے ہوکرالوداعی خطبہ دیا۔

لہٰذا حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کوعدم ضرورت پرمحمول کریں گے اورحضرت جابرؓ کی روایت کوضرورت پر۔

وإن كان جلوسه على ظهرها لذلك فضلا لم تدعه اليه ضرورة، وفي ذلك إتعابها لغير ضرورة دعته الى ذلك منهاوكان جلوسه للخطبة على الناس عليها ولإسماعه اياهم أمرهم، ونهيه مما لايتهيأ له مثله في الجلوس على الارض... وكانت خطبته على ظهرها بما ذكرنامما قد دعته اليه ضرورة. (شرح مشکل الآثار:۱/۳۵)

اقوال المحدثین:

اس بات کی تائید علامہ خطابیؒ اورامام بغویؒ دونوں کے قول سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سواری پرکھڑے ہوکرخطبہ دیا ہے،اس سے یہ بات بے غبار ہوگئی کہ یہ بشری ضرورت اورسبھوں تک آواز پہنچانے کے لیے کرے توگنجائش ہے۔

قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خطب على راحلته واقفا عليها فدل ذلك على ان الوقوف على ظهورها إذا كان لأرب أو بلوغ وطر لا يدرك مع النزول إلى

الأرض مباح جائز. (معالم السنن:۲/ ۲۵۳،شرح السنۃ:۱۱/ ۳۲،بحوالہ حاشیۃ شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۶)

صاحب بذل کا جواب:

صاحب بذل نے امام خطابیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی سواری پر کھڑے ہوکر خطبہ دیا، اس واقعہ سے یہ بات عیاں ہوئی کہ سواری پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وقوف کرنا ضرورت کے پیش نظر تھا اور ممنوع اس وقت ہے، جب کہ اس کی ضرورت نہ ہو، اور جانور کو بلا وجہ ضرر لاحق ہو:

قال الخطابی: قد ثبت انه صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خطب علی راحلته واقفا علیها، فدل ذلك علی أن الوقوف علی ظهورها إن كان لأرب أو بلوغ وطر لا يدرك مع النزول إلی الأرض مباح... الخ. (بذل المجہود:۹/ ۱۴۴، معالم السنن:۲/ ۲۵۳)

اشکال:

باب کی پہلی روایت دو سندوں سے ہے، اور پہلی سند میں آخری راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، جب کہ دوسری سند میں حضرت معاذ بن انس الجہنی ہیں؛ لیکن یہاں اشکال یہ ہے کہ آیا حضرت معاذ بن انس الجہنی کا لقا رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں؟ قال ابو جعفر: وسأل سائل عن معاذ المذكور فی احد الحديثين وهو معاذ بن أنس الجهني فقال: هل ثبت له عند كم صحبة يجب بها... الخ. (شرح مشکل الآثار ۱/ ۳۶)

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذؓ کا لقا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے، اس کو امام طحاویؒ نے ایک واقعہ سے ثابت کیا ہے، وہ یہ ہے کہ فروہ بن مجاہد، سہل بن معاذ الجہنی سے نقل کرتے ہیں اور حضرت سہل کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کے ساتھ عبد الملک بن

مروان کے زمانہ میں جنگ کیا،تو لوگوں نے منازل تنگ کر دیے،اور راستہ بند کر دیا،اس کی وجہ سے میرے والد نے لوگوں کے سامنے کھڑے ہو کر کہا: اے لوگو! میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جنگ میں شرکت کی،جب لوگوں نے منازل کو تنگ کر دیے اور راستہ بھی،تو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک منادی کو بھیجا اور انہوں نے اعلان کیا کہ سنو! جس نے منزل کو تنگ کیا یا راستہ بند کر دیا تو اس کا شرعا جہاد نہیں۔

غرض اس واقعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ حضرت معاذ الجھنی رضی اللہ عنہ کا رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے لقا ثابت ہے اور آپ کے ساتھ جنگ کرنا بھی۔

فعقلنا بذلك أن لمعاذ الجهني من الصحبة لرسول الله عليه السلام والغزو معه، والرواية عنه ما ذكرناه في هذا الحديث. (شرح مشکل الآثار:۱/۳۷)

اقوال المحدثین:

اسی طرح امام طحاوی کے نظریہ کی تائید کئی محدثین نے کی ہیں؛ چنانچہ صاحب تقریب التہذیب قلمبند کرتے ہیں:

معاذ بن أنس الجهني الأنصاري: صحابي نزل مصر وبقي إلى خلافة عبد الملك. (تقریب التہذیب ۵۳۵)

صاحب تہذیب الکمال لکھتے ہیں:

معاذ بن انس الجهنى الانصارى له صحبة، عداده فى اهل مصر، وهو والد سهل بن معاذ بن انس. (تہذیب الکمال:۲۸/۱۰۵)

نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اقرار کیا ہے کہ معاذ بن الجہنی کا لقا رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے،معاذ بن انس الجهنى،روى عنه ابنه سهل له صحبة، روى عنه اهل مصر. (التاریخ الکبیر للبخاری:۷/۲۳۹)

مصری اور شامی محدثین کی طرف سے حدیث کی توجیہ:

چوں کہ حضرت معاذ بن الجھنی کی روایت کو مصری اور شامی دونوں محدثین نے نقل کیا ہے؛ لیکن مصری محدثین کی روایات میں معاذ بن انس الجھنی کا لقا رسول اللہ سے ثابت نہیں ہے، مگر شامی محدثین نے گرچہ ان سے روایات بہت کم بیان کی ہیں؛ لیکن ان کی روایات میں معاذ بن الجھنی کا لقا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔

وسمعت إبراهيم بن أبي داود يقول :أكثر حديث معاذ هذا الذي في أيدي الناس هو ما رواه المصريون عنه، وليس في شيئ من ذلك ما يدل على صحبته رسول الله عليه السلام، والذي وجدناه مما قد دلنا على ذلك فهو ما رواه الشاميون عنه على قلة روايتهم عنه. (شرح مشکل الآثار:۱/۳۸)

❁ ❁ ❁

باب: ۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ - صلی اللہ علیہ و سلم - فِي نَهْيِهِ أَبَا ذَرٍّ أَنْ يَتَوَلّى قَضَاءً بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْ يُؤْوِيَ أَمَانَةً

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سِتَّةَ أَيَّامٍ: "اعْقِلْ يَا أَبَا ذَرٍّ مَا أَقُولُ لَكَ" ثُمَّ لَمَّا كَانَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ، قَالَ: أُوصِيكَ بِتَقْوَى اللّٰهِ فِي سِرِّ أَمْرِكَ وَعَلَانِيَتِكَ، وَإِذَا أَسَأْتَ فَأَحْسِنْ، وَلَا تَسَأَلَنَّ أَحَدًا، وَإِنْ سَقَطَ سَوْطُكَ، وَلَا تُؤْوِيَنَّ أَمَانَةً، وَلَا تُؤْوِيَنَّ يَتِيمًا، وَلَا تَقْضِيَنَّ بَيْنَ اثْنَيْنِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۹، رواہ احمد: ۵/ ۱۸۱، واوردہ الہیثمی فی المجمع: ۳/ ۹۳)

خلاصۃ الحدیث:

محکمہ قضا ہی وہ محکمہ ہے جس کے ذریعہ خالق کی شریعت مخلوق پر نافذ ہوتی ہے، اور یہ مصالح مسلمین کا وہ اہم شعبہ ہے، جس سے مسلم آبادی کبھی بے نیاز نہیں ہوسکتی، یہی وجہ ہے کہ امارت کا قیام اور قضا کا تقرر امت مسلمہ کا فریضہ ہے، جس سے ایک لمحہ کے لیے بھی غفلت نہیں برتی جا سکتی، چوں کہ اسی کے ذریعہ عدل قائم ہوتا ہے، لوگوں کے حقوق کی حفاظت ہوتی ہے، اس لیے امیر کی ذمہ داری ہے کہ اس منصب پر کسی کی تقرری کے وقت کام کی نزاکتوں اور اہمیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بہتر سے بہتر آدمی کا تقرر کرے، اسی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو آدمی کے درمیان فیصلہ کرنے سے حضرت ابوذرؓ کو منع فرمایا، وجہ یہ تھی کہ حضرت ابوذرؓ میں اہلیت قضا نہیں تھی، یا ان میں ایسی کمی تھی جس کی وجہ سے فریضۂ

قضا کی بجا آوری دشوار تھی۔ چنانچہ اس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس روایت میں کیا ہے:

عن أبي ذر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا ذر، إني أحب لك ما أحب لنفسي، وإني أراك ضعيفا، فلا تأمرن على اثنين، ولا تلين مال يتيم. (شرح مشكل الآثار: ۱/۴۵)

اسی وجہ سے حضرت ابوذرؓ کو منصب قضا قبول کرنے اور کسی کی امانت اپنے پاس رکھنے سے منع فرمایا ہے، اسی طرح باب کی پہلی روایت میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر کو اور چار باتوں کی نصیحت کی ہیں۔

(۱) داخلی اور خارجی دونوں امور میں اللہ تعالی سے ڈرنا، (۲) جب کوئی گناہ سرزد ہوجائے تو خیر اور نیکی کے کام کو انجام دینا، (۳) کسی سے سوال نہ کرنا گرچہ کوڑا ہی کیوں نہ گرجائے۔ (۴) کسی یتیم کو اپنے گھر پناہ نہ دینا اور (۵) کسی کی امانت نہ رکھنا اور دو اشخاص کے معاملہ میں حکم نہ بننا۔

تعارض:

اس باب کی پہلی روایت اور حضرت علیؓ کی روایت میں تعارض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ کو منصب قضا قبول کرنے سے منع فرمایا ہے، جب کہ دوسری طرف حضرت علیؓ کو یمن کا گورنر بنا کر روانہ بھی فرمایا ہے۔

حضرت علی نے یہ شکایت بھی کی کہ میں کم سن ہوں، فیصلہ میں درستگی کا بحال رکھنا دشوار ہے، اس کے باوجود ان کو یمن کا گورنر مقرر کیا، اور ثبات لسان اور ہدایت قلب کی دعا دی، اس اعتبار سے حضرت ابوذرؓ اور حضرت علیؓ کی روایت میں تعارض ہے۔

عن علي، قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فقلت: يا

رسول الله، إنك تبعثني إلى قوم شيوخ ذوي سن، وإني أخاف أن لا أصيب؛ فقال: ”إن الله يثبت لسانك، ويهدي قلبك.“ (شرح مشکل الآثار:۱/۴۰)

جمع و تطبیق:

چوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امت کے حق میں بڑے مشفق اور مہربان تھے، بالخصوص صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں تو اور زیادہ مہربان تھے، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام کے حالات وکمالات سے پورے طور پر واقف تھے، اسی وجہ سے آپؐ نے یہ محسوس کیا کہ حضرت ابوذرؓ کو قاضی بنانے میں ان کا رتبہ اور مقام گر جائے گا، اس لیے ان کو اس عہدہ پر مامور نہیں کیا؛ بلکہ سابقہ حال پر رہنے دیا جو اللہ تعالی سے قریب کرنے والا تھا، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے۔

فعقلنا بذلك أنه لم يستعمله على عمل مكروه وأنه لم يدخله في معنى ينقص به رتبته عما هي عليه بل ما أدخله إلا في معنى يكون زائد في رتبته وفي معنى يكون سبباً لما يقربه من ربه تعالىٰ. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۰)

گرچہ ولایت قضا اور منصب قضا دونوں باعث دخول جنت ہیں، اور اس پر دوہرا اجر دینے کا وعدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا ہے؛ لیکن یہ ہر ایک کے لیے نہیں ہے، اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ کو اس منصب سے منع فرمایا کیوں کہ ان میں ایسی کمزوری تھی، اگر وہ اسے قبول کر لیتے، تو ان کا مقام بلند ہونے کے بجائے فروتر ہو جاتا۔

عن أبي ذر قال قال رسول الله: ”يا أباذر إني أحب لك ما أحب لنفسي، وإني أراك ضعيفا فلا تامرن على اثنين ولا تلين مال يتيم. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۵)

فوقفنا بهذا الحديث على المعنى الذي به ... وإنه لمعنى فيه نقص به عن رتبة القضاء مما كان ضده في علي بن أبي طالب مما استحق به ولاية القضاء. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۵)

غرض یہ کہ حضرت ابوذرؓ کے لیے ولایت قضا موزوں نہیں تھی، اس لیے انہیں اس سے منع کیا، مگر حضرت علیؓ میں اہلیت قضا تھی اس لیے ان کو اس عہدہ پر فائز کیا۔

تعارض:

باب کی پہلی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ کو مطلقاً منصب قضا قبول کرنے سے منع کیا ہے؛ جبکہ دوسری روایت (جو ص: ۴۵ پر ہے) میں حضرت ابوذرؓ کے ضعف کی وجہ سے منع کیا ہے، اور اس طرح ''إنی أراك ضعیفا فلا تأمرن علی اثنین'' فرمایا ہے، پھر حضرت عبدالرحمٰن بن سمرةؓ کی روایت میں کسی اور وجہ کو بنیاد بنا کر اس سے منع کیا ہے، مثلا آپ کا قول ''یا عبدالرحمٰن لاتسأل الإمارة'' (اے عبدالرحمٰنؓ امارت کا سوال مت کرنا)، اس روایت میں امارت کے لیے سوال اور حرص دونوں سے منع کیا ہے، اس اعتبار سے ان روایات میں بظاہر تعارض پایا جارہا ہے۔

قال أبوجعفر: وفیما قد ذکرت ما قد وضح به جمیع ما رویناه عن رسول اللّٰہ -صلی اللّٰہ علیه وسلم- في هذا الباب بالحدیث الأول الذي رویناه عنه فیه نهیه أباذر عما نهاه عنه ... الخ (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۸)

جمع و تطبیق:

امام طحاویؒ رقم طراز ہیں کہ جس طرح انسان کی فطری ضعف اور کمزوری عدم اہلیت قضا کا سبب ہے، اسی طرح امارت وقضا کے لیے سوال وحرص کرنا بھی، اسی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں صورتوں میں منصب قضا قبول کرنے سے منع فرمایا ہے، گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نگاہ میں دونوں وجوہ مانع عن القضاء تھیں، اس لیے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی ضعف کی بنا پر منصب قضاء سے منع کیا ہے تو کبھی سوال امارت کی وجہ سے؛ الغرض حضرت ابوذرؓ کو اس

سے آپ ﷺ نے عدم اہلیت قضاء کی بنا پر منع کیا ہے، اور حضرت عبد الرحمٰن کو امارت سے متعلق سوال سے منع کیا ہے، ان وجوہ سے مذکورہ روایات میں کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔

فبان بما ذكرنا أن لا تضاد في شيء مما ذكرناه في هذا الباب عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأن معانيه قد اتضحت ملتئمة باينةً لمعاينها على ما ذكرناه فيه. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۴۸)

اقوال المحدثین:

اس کے علاوہ ملا علی قاریؒ نے یہ توجیہ کی ہے کہ آپ ﷺ کا حضرت ابو ذرؓ کو منع کرنے سے اس حدیث "من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين" کی طرف اشارہ کرنا اور اس وعید سے بچانا مقصود تھا۔

وفيه إشارة الى معنى قوله ﷺ "من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين." (مرقاة المفاتیح:۷/ ۲۶۴ مکتبہ تھانوی دیوبند رقم الحدیث ۳۷۱۳)

نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ رسول ﷺ نے حضرت ابو ذر کو فریقین کے مابین فیصلہ کرنے سے اس وجہ سے منع کیا کہ مبادا فیصلہ میں کوتاہی نہ ہو جائے۔

ويمكن أنه ﷺ انما نهى اباذر عن قبض الامانة والحكم في الخصومة لضعفه عن القيام بهما. (حوالہ سابق:۷/ ۲۶۴)

بہر حال حدیث شریف میں طلب قضاء اور سوال امارت پر وعید علی الاطلاق نہیں ہے؛ بلکہ ظالم اور جاہل قضاۃ کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ امام علاء الدین علی بن خلیل الطرابلسی الحنفی رقمطراز ہیں:

واعلم أن كل ماجاء من الاحاديث التي فيهاتخويف و وعيد؛ فإنما هي في حق قضاة الجور والعلماء والجهال الذين يدخلون انفسهم في هذا المنصب بغير علم. (معین الحکام:۸)

باب: ٦

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ فِي السَّبَبِ الَّذِي فِيهِ نَزَلَتْ ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِن بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ هَبَطُوا عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَصْحَابِهِ بِالتَّنْعِيمِ عِنْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ لِيَقْتُلُوهُمْ فَأَخَذَهُمْ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِلْمًا فَأَعْتَقَهُمْ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ﴾ [الفتح:۲۴] الآية.

(شرح مشکل الآثار: ۱/۴۹، رواہ مسلم (۱۸۰۸) وابوداود (۲۶۸۸) والترمذی (۳۲۶۴))

خلاصۃ الحدیث:

ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام کے ساتھ مقام تنعیم میں تشریف فرما تھے، یکا یک اہل مکہ کے ۸۰ / افراد پر مشتمل لوگ آپؐ اور صحابہ کرام کو قتل کرنے کے ارادہ سے فجر کی نماز کے وقت وہاں پہنچے، چنانچہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سبھوں کو گرفتار کیا، پھر ان کو آزاد بھی کر دیا، تو اللہ تعالی نے سورہ فتح کی مذکورہ آیت نازل فرمائی۔

سورہ فتح آیت ۲۴ کا ایک دوسرا شان نزول بھی ہے، جسے حضرت مسور اور مروان نے بیان کیا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ٦ھ مقام حدیبیہ میں کفار مکہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مابین جن شرطوں پر مصالحت ہوئی تھی، ان میں سے ایک شرط یہ تھی کہ اگر کوئی شخص مکہ میں مسلمان ہو کر مدینہ

آئے گا ،تو اسے واپس کرنا ہوگا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب حدیبیہ سے مدینہ واپس آئے، تو حضرت ابوبصیر صحابی مکہ سے مدینہ آچکے تھے،(جو اصلاً مکہ ہی میں مسلمان ہوئے تھے) ان کے تعاقب میں کفار مکہ نے دو قاصدوں کو بھیجا تھا، ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حسب معاہدہ ابوبصیر کی مکہ واپسی کا مطالبہ کیا، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حسب معاہدہ ان لوگوں کے حوالہ کر دیا۔

جب یہ لوگ مقام ذوالحلیفہ پہنچے، تو ابوبصیر نے تلوار لے کر مکہ والوں میں سے ایک شخص کو قتل کر دیا، اس کا دوسرا ساتھی ڈرتے اور سہمے ہوئے حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور وہ ابوبصیر کے سلوک کو سنا ہی رہا تھا کہ ابوبصیر بھی حاضر ہو گئے، اور یہ جملہ کہا " قد واللّٰہ وفی اللّٰہ ذمتك أن ردتنی الیھم ثم انجانی اللّٰہ منھم " اس پر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی ابوبصیر کی بہادری اور دلیری پر یہ جملہ ارشاد فرمایا: " ویل أمه مسعر حرب. "

الغرض جب ابوبصیر نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس جملہ کو سنا تو انہوں نے بھانپ لیا کہ مجھے دوبارہ قریش کے پاس جانا ہوگا، اس لیے وہ مدینہ سے دور " سیف البحر " کے قریب چلے گئے، اور حضرت ابوجندل رضی اللہ عنہ بھی، حتی کہ وہاں صحابہ کرام کی ایک جماعت بھی گئی، اور وہاں سے قریش کا کوئی قافلہ شام کے لیے گذرتا تھا، تو ابوبصیر کے اصحاب اس کو روکتے، خون بہاتے اور اموال ضبط کرتے، اس صورت حال کی خبر قریش کے لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دی، اور یہ التجا بھی کی کہ ہم اللہ کا واسطہ دیتے ہیں، رحم طلب کرتے ہیں، آپ ان لوگوں کو وہاں سے واپس بلا لیجئے، کہ اب مکہ سے کوئی شخص مسلمان ہو کر آئے گا وہ امان پانے والا ہوگا، اس بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہ کرام کو " مقام سیف البحر " سے بلا لیے، اسی واقعہ کی بنا پر سورہ فتح کی یہ آیت نازل ہوئی۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۵۲)

تعارض:

سورہ فتح / آیت: ۲۴ کے سلسلہ میں شان نزول دو ہو گئے، ایک وہ واقعہ ہے جو باب

کی پہلی روایت میں مذکور ہے، اور دوسرا وہ واقعہ جو حضرت مسور کی روایت میں ہے، اس اعتبار سے حضرت انسؓ اور حضرت مسور اور مروان کی روایت میں تعارض پایا جارہا ہے۔

قال أبوجعفر: وكان مافي حديث انس أن ثمانين رجلا من أهل مكة هبطوا على رسول الله وأصحابه من التنعيم عند صلاة الفجر ليقتلوهم،وأن سبب نزول هٰذه الآية كان في ذلك،....الخ (شرح مشکل الآثار ۱/ ۵۲)

جمع وتطبیق:

ان دونوں روایتوں میں اصلاً کوئی تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ سورہ فتح آیت ۲۶ کا شانِ نزول وہ واقعہ ہے جو حضرت انسؓ کی روایت میں مذکور ہے، جہاں تک حضرت مسور اور مروان کی روایت کا تعلق ہے، تو یہ روایت آثار صحابہ میں سے ہے، مسند نہیں ہے، اس بنا پر کوئی تعارض نہیں پایا جاتا، چنانچہ امام طحاویؒ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

فبان بذلك أن لا تضاد في واحد مما في هٰذين الحديثين عن رسول الله، وأن التضاد الذي فيهما في سبب نزول هذه الاية كان ممن دونه عليه السلام منه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۵۳)

وجہ ترجیح:

چوں کہ آیت ۲۴ کا مرکزی مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بغیر جنگ وجدال کے مشرکین مکہ کو گرفتار کیا، پھر اسے چھوڑ دیا، اس کا تذکرہ باب کی پہلی روایت میں ہے، حضرت مسور اور مروان کی روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے، نیز اس میں ''تنعیم'' کا لفظ آیا ہے جو مکہ سے قریب ہے، جبکہ دوسری روایت میں ''سیف البحر'' کا ذکر ہے جو مدینہ سے قریب ہے، ان وجوہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کا شان نزول وہ واقعہ ہے جو حضرت انس کی روایت میں ہے۔

قال أبو جعفر: ثم تأملنا نحن من بعد ما قالوه في ذلك، فوجدنا في الآية التي تلونا ما يدل على ما قاله أنس في السبب الذي فيه أنزلت؛ لا على ما قال مروان والمسور في ذلك؛ لأن فيها ﴿**وهو الذی کف أیدیهم عنکم وأیدیکم عنهم ببطن مکة من بعد أن أظفرکم علیهم**﴾ [الفتح:۲۴] وكان التنعيم من مكة وكان سيف البحر ليس من بطن مكة، وكان الذي كان في ذلك في حديث أنس: الظفر بالقوم الذين حاولوا ما حاولوا من رسول اللّٰه عليه السلام ومن أصحابه، ولا ظفر في حديث المسور ومروان. (شرح مشکل الآثار:۱/۵۴)

اقوال المفسرین:

اسی طرح مفسرین کرامؒ نے بھی حدیبیہ کے واقعہ کو اس آیت کے نزول کا سبب قرار دیا ہے، چنانچہ صاحب تفسیر مظہریؒ لکھتے ہیں:

قد مر فيما سبق من حديث انس ان ثمانين رجلا من اهل مكة فى رواية سبعين هبطوا من جبل التنعيم فاخذوا فعفي النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فنزلت هذه الاية. (تفسیر مظہری:۸/۴۰۸، زکریا بک ڈپو، دیوبند)

امام احمد، ابن شعبہ، عبد بن حمید، مسلم، ابوداؤد اور نسائی حضرت انس سے روایت کرتے ہیں حدیبیہ کے دن اہل مکہ میں سے ۸۰ اشخاص کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کے پاس یکایک آگئے، چنانچہ آپ نے سبھوں کو گرفتار کیا، پھر چھوڑ دیا، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔

روى احمد وابن شعبة وعبد بن حميد و مسلم وابوداود والنسائي فى اخرين عن انس ؛قال لما كان يوم الحديبية هبط على رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم واصحابه ثمانون رجلا من أهل مكة فى السلاح من جبل التنعيم، فدعا عليهم فاخذوا فعفا عنهم فنزلت هذه الآية، وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ الخ. (تفسیر المراغی سورہ فتح ۲۴:۹/۱۰)

باب: ۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، مِمَّا يُحِيطُ عِلْمًا أَنَّهُ لَمْ يَقُلْهُ إِلَّا بِأَخْذِهِ إِيَّاهُ عَنْهُ إِذْ كَانَ مِثْلُهُ لَا يُوجَدُ إِلَّا عَنْهُ وَلَا مِمَّا يُدْرَكُ بِالرَّأْيِ ، وَلَا مِنِ اسْتِنْبَاطٍ وَلَا مِنِ اسْتِخْرَاجٍ فِي التِّسْعِ الْآيَاتِ الَّتِي أُوتِيَهَا مُوسَى صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ قَالَ، قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ لِآخَرَ: اذْهَبْ بِنَا إِلَى هَذَا النَّبِيِّ، فَقَالَ لَهُ الْآخَرُ: لَا تَقُلْ هَذَا النَّبِيَّ فَإِنَّهُ إِنْ سَمِعَهَا كَانَ لَهُ أَرْبَعَةُ أَعْيُنٍ، فَانْطَلَقَا إِلَيْهِ فَسَأَلَاهُ عَنْ تِسْعِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ، فَقَالَ: تَعْبُدُوا اللَّهَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَفِرُّوا مِنَ الزَّحْفِ، وَلَا تُسْحِرُوا، وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبَا، وَلَا تَمْشُوا بِبَرِيءٍ إِلَى سُلْطَانٍ، وَعَلَيْكُمْ يَهُودَ أَنْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ فَقَالَا: نَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۵۵، رواہ الترمذی (۲۷۳۳ و ۳۱۴۴) ابن ماجہ (۳۷۰۵) واحمد: ۴/ ۲۳۹)

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عہد رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں یہود مسلمان تھے، ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لیے درست تھا، اور آپس میں نکاح بھی؛ لیکن بعد میں اور اس وقت جو یہود و نصاری کے نام سے اہل کتاب ہیں وہ حقیقت میں اہل کتاب نہیں ہیں، اس لیے اب ان کے ساتھ اہل کتاب کی طرح سلوک کرنا درست نہیں، بہر حال مشرکین مکہ کی طرح یہود بھی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوالات کرتے تھے

،اورآپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جواب دیتے تھے،اسی طرح حضرت صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ کی روایت میں ذکر ہے کہ یہودی میں سے ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ ہمیں اس نبی کے پاس لے چلو،تو انہوں نے فوراًیہ کہا کہ نبی مت کہو، اگر وہ سن لیں گے،تواس کے لیے چار آنکھیں ہوجائیں گی (یعنی چار چاند لگ جائیں گے) چنانچہ دونوں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف روانہ ہوئے،پھر دونوں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نو واضح نشانیوں کے سلسلہ میں سوال کیااورآپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے درج ذیل جواب دیا:

(۱) صرف اللہ تعالی کی عبادت کرو،اس کے ساتھ کسی کوشریک نہ ٹھہراؤ (۲) معصوم بے گناہ شخص کوقتل نہ کرو، ہاں اگر مجرم ہے توحدود وقصاص کے نفاذ کے لیے درست ہے، (۳) زنا مت کرو، (۴) چوری مت کرو، (۵) میدان جہاد سے پیٹھ پھیر کر فرار اختیار مت کرو، (۶) سحر اور جادو مت کرو، (۷) سود مت کھاؤ، (۸) بادشاہ یا حاکم کے پاس کسی کی چغلی مت کرو، (۹) اور سنیچر کے دن تعدی مت کرو۔

جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نو آیات شمار کردئے تو ان دونوں نے اس بات کی شہادت دی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یقیناً اللہ تعالی کے رسول ہیں۔

تعارض:

قال أبوجعفر: هذا الحرف "نشهد انك رسول الله" یہ جملہ صرف شعبہ کے شاگرد یحییٰ بن سعید کی روایت میں ہے،اور یحییٰ کی طرح شعبہ کے دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس نے بھی شعبہ کے واسطہ سے اس روایت کونقل کیاہے؛ مگر انہوں نے نو نشانیوں کے بجائے دس نشانیاں ذکر کی ہیں،غرض اس میں "ولا تقذفوا المحصنة" کا اضافہ ہے،اس اعتبار سے باب کی پہلی روایت (یحیي بن سعید کی روایت) اورعبداللہ بن ادریس کی روایت میں تعارض واقع ہوگیا۔ (شرح مشکل الآثار:۱/۵۶)

جمع وتطبیق:

امام طحاوی رقمطراز ہیں کہ عبداللہ بن ادریس کی روایت میں ایک نشانی کا جو اضافہ ہے، وہ دراصل ان کے استاذ شعبہ ہی کی طرف سے ہے؛ کیوں کہ شعبہ کو اخیر زمانہ میں اس اعتبار سے شک واقع ہو گیا کہ آیا نویں نشانی "التولی یوم الزحف" ہے یا "قذف المحصنة" ہے، اس وجہ سے انہوں نے دونوں کو علاحدہ علاحدہ ذکر کر دیا، تب دس نشانیاں ہو گئیں؛ لیکن یحیی بن سعید نے صرف ایک شمار کیا؛ اس لیے ان کی روایت میں کل نشانیاں ۹ ہوئیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے:

ولكن حقيقة هذه الزيادة التي فيه من عبد الله على يحيى إنما هي أن شعبة قد كان شك فيه بآخرة، فلم يدر: هل من الآيات التي فيه التولي يوم الزحف، أو قذف المحصنة، وكان يحدث به كذلك إلى أن مات، وكان سماع يحيى إياه منه بلا شك كان قبل ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۱/۵۸)

تفسیر ابن کثیر میں اس روایت کو مسند احمد کے حوالہ سے یزید عن شعبہ عن عمرو بن مرۃ عن عبداللہ بن سلمۃ عن صفوان بن عسال کے طریق سے ذکر کیا ہے۔

امام ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ یہ روایت مشکل ہے، اس لیے کہ عبداللہ بن سلمۃ کے حفظ میں خرابی تھی، اور محدثین نے ان پر کلام کیا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ عبداللہ بن سلمۃ کو اشتباہ ہو گیا ہو اور ۹ نشانیوں کو دس کلمات سے ذکر کر دیا ہو، اس لیے کہ یہ تو تورات کے وصایا ہیں، فرعون پر حجت قائم کرنے سے کوئی تعلق نہیں۔

وهو حديث مشكل، وعبدالله بن سلمة فى حفظه شيء وقد تكلموا فيه ولعله إشتبه عليه التسع الآيات بالعشر الكلمات، فإنها وصايا في التوراة لا تعلق لها بقيام الحجة على فرعون. (ھامش علی شرح مشکل الآثار: ۱/۵۶)

جمع وتطبیق کی دوسری وجہ:

یحیی بن سعید اور عبداللہ بن ادریس کی روایت میں فرق کی ایک وجہ یہ ہے کہ یحیی بن سعید نے اس روایت کو حضرت شعبہ سے واقعہ شک سے پہلے نقل کیا ہے اور انہوں نے صرف "التولی یوم الزحف" کو ذکر کیا ہے، اس اعتبار سے اس میں نو نشانیوں کا ذکر ہے، لیکن عبداللہ بن ادریس نے اپنے استاذ شعبہ سے شک کے بعد نقل کیا ہے، اور دونوں "التولی یوم الزحف اور قذف المحصنة" کو علاحدہ شمار کیا، اس اعتبار سے دس نشانیاں ہو گئیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے:

ولكن حقيقة هذه الزيادة التي فيه من عبدالله على يحيى إنما هي أن شعبة قد كان شك فيه بأخرة، فلم يدر: هل من الآيات التي فيه التولي يوم الزحف أو قذف المحصنة، وكان يحدث به كذلك إلى أن مات، وكان سماع يحيى إياه منه بلا شك كان قبل ذلك ــــــ فعقلنا بذلك انفراد يحيى بن سعيد بهذا الحديث عن شعبة خالياً من الشك فيه دون ابن إدريس ودون من سواه ممن رواه عن شعبة ممن ذكرناه في هذا الباب. (شرح مشکل الآثار: ۷/۵۷-۵۹)

نیز اس بات کی تائید وتوثیق حضرت شعبہ کے دوسرے شاگرد ابوالولید الطیالسی اور عبدالملک بن مروان الرقی کی روایت سے بھی ہوتی ہے، دونوں نے بھی شک کے ساتھ دونوں نشانیوں کا ذکر کیا ہے۔

حدثنا أبوالوليد الطيالسي حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن عبدالله بن سلمة عن صفوان بن عسال ...: ولا تقذفوا المحصنة أو تفروا من الزحف... الخ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۵۸)

تعارض:

باب کی پہلی روایت حضرت صفوان بن عسال کی حضرت ابن عباس کی روایت

سے مختلف ہے؛ حالانکہ دونوں میں ''تسع آیات بینات'' کا ذکر ہے، مگر دونوں روایتوں میں '' آیات بینات'' کا معنی علاحدہ علاحدہ لیا گیا ہے، چنانچہ حضرت صفوان بن عسال کی روایت میں '' آیات بینات'' کو عبادت کے معنی میں لیا ہے۔

فکان فی هذا الحدیث أن التسع آیات التي آتاها اللّٰہ موسی هي التسع الآیات والمذکورات فی هذا الحدیث وأنها عبادات لانذرات ولا تخویفات ولاوعیدات.(شرح مشکل الآثار:۱/۵۶)

جب کہ حضرت ابن عباس کی روایت میں '' تسع ایات بینات'' کو نذرات ،تخویفات اور وعید کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

عن ابن عباس فی قوله ''تسع آیات بینات'' قال: الید،والعصا،والطوفان، والجراد والقمل،والضفادع،والدم،والسنین،ونقص من الثمرات.(شرح مشکل الآثار:۱/۵۹)

اس اعتبار سے دونوں روایتوں میں تعارض پایا جاتا ہے۔

جمع وتطبیق:

یہ ایک نا قابل انکار حقیقت ہے کہ'' آیات بینات'' کا لفظ قرآن پاک کی کئی آیات میں آیا ہے، مگر ہر جگہ علاحدہ ،علاحدہ معنیٰ میں آیا ہے، کبھی عبادت کے معنی میں استعمال ہوا ہے، مثلاً :﴿رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً﴾(مریم:۱۰) اور ﴿آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾(آل عمران:۴۱) کہ دونوں جگہوں پر آیات کا معنی عبادت ہے۔

کبھی '' آیات'' کا معنیٰ عذاب اور تخویف و وعید بھی ہوتا ہے، مثلاً:﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾(المومنون:۵۰) ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾(الاسراء:۱۲)

ان دونوں آیت میں '' آیات'' کا استعمال تخویف کے معنی میں ہوا ہے۔ حضرت صفوان بن عسال کی روایت میں ''آیات بینات'' عبادت کے معنی میں مستعمل ہے، جب کہ

حضرت ابن عباس کی روایت میں تخویف وانذار کے معنی میں، چنانچہ امام طحاویؒ کے اس جملہ سے اس بات کی تائید ہوتی ہے:

فكان تصحيح ما في حديث ابن عباس وما في حديث صفوان في ذلك إنما في حديث صفوان هو على الآيات التي تعبدوا بها، وكان ما في حديث ابن عباس هو الآيات التي أوعدوا بها وخوفوها وأنذروا بها إن لم يعملوا ما تعبدوا به ما قد بينه لهم على لسان رسوله عليه السلام فصح ذلك ما في الحديثين جميعا، وعقلنا عن رسول الله عليه السلام أن مراده بما في أحدهما غير مراده بما في الآخر منهما. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۶۴)

الغرض دونوں حدیث، دومختلف حالت پر مبنی ہے، یہ بات عقل کے موافق بھی ہے کہ انبیائے کرام علیہم السلام کا طریق دعوت یہی رہا ہے کہ پہلے قوم کے سامنے کلمہ کے بعد عبادت واحکام پیش کرتے تھے، جب قوم اس پر عمل کرتی، تو انبیاء کرام جنت اور انعام واکرام کی بشارت دیتے ہیں؛ لیکن اگر قوم اس سے روگردانی کرتی ہے، شریعت کی تکذیب کرتی ہے، تو انبیاءِ کرام، وعید بیان کر کے عذاب جہنم سے ڈراتے ہیں۔

لہٰذا حضرت صفوان والی روایت کا تعلق تبشیرات سے ہے، اور حضرت ابن عباس کی روایت کا تعلق تنذیرات ووعیدات سے ہے۔

فعقلنا بذلك أن موسى إنما كان جاء بني اسرائيل بما كان الله تعالى تعبدهم به حينئذ لا بما سواه... فلما عتا عن ذلك، وتمادى فى كفره وفي إباءته على موسى مادعا بني اسرائيل إليه، جاءه من الله حقيقة وعيده فأهلكه و قومه الذين اتبعوه بما أهلكهم به مما ذكره تعالى فى كتابه، وعلى لسان رسوله محمد عليه السلام فيما رويناه من حديث الفتون عن ابن عباس. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۶۵)

باب:۸

بَابُ بَيَانِ مَا أَشْكَلَ مِمَّا رُوِيَ عَنْهُ، صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السَّبَبِ الَّذِي كَانَ فِيهِ نُزُولُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى﴾ [الأحزاب:٦٩] الْآيَةَ وَمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ فِي ذَلِك مِمَّا يُحِيطُ عِلْمًا أَنَّ عَلِيًّا لَمْ يَقُلْ ذَلِك رَأْيًا وَلَا اسْتِنْبَاطًا إذْ كَانَ مِثْلُهُ لَا يُقَالُ بِالرَّأْيِ الخ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، فِي هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى﴾ الآيَةَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ رَجُلًا حَيِيًّا سِتِّيرًا لَا يَكَادُ أَنْ يُرَى مِنْ جِلْدِهِ شَيْءٌ اسْتِحْيَاءً مِنْهُ فَآذَاهُ مَنْ آذَاهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقَالُوا: مَا يَسْتَتِرُ هَذَا التَّسَتُّرَ إِلَّا مِنْ عَيْبٍ بِجِلْدِهِ إِمَّا بَرَصٍ وَإِمَّا أَدَرَةٍ - هَكَذَا قَالَ لَنَا إِبْرَاهِيمُ فِي حَدِيثِهِ وَأَهْلُ اللُّغَةِ يُخَالِفُونَهُ فِي ذَلِك وَيَقُولُونَ: إنَّهَا أُدْرَةٌ، لِأَنَّهَا آدَرُ بِمَعْنَى آدَمَ فَمِنْهَا بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهَا أُدْرَةٌ - وَإِمَّا آفَةٌ، وَإِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى أَرَادَ أَنْ يُبَرِّئَهُ مِمَّا قَالُوا وَإِنَّ مُوسَى خَلَا يَوْمًا وَحْدَهُ فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ، ثُمَّ اغْتَسَلَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ غُسْلِهِ أَقْبَلَ إِلَى ثَوْبِهِ لِيَأْخُذَهُ، وَإِنَّ الْحَجَرَ عَدَا بِثَوْبِهِ فَأَخَذَ مُوسَى عَصَاهُ وَطَلَبَ الْحَجَرَ وَجَعَلَ يَقُولُ: ثَوْبِي حَجَرُ ثَوْبِي حَجَرُ إِلَى أَنِ انْتَهَى إِلَى مَلَإٍ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَرَأَوْهُ عُرْيَانًا كَأَحْسَنِ الرِّجَالِ خَلْقًا فَبَرَّأَهُ اللّٰهُ مِمَّا قَالُوا، وَإِنَّ الْحَجَرَ قَامَ، فَأَخَذَ ثَوْبَهُ فَلَبِسَهُ فَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا ،قَالَ :فَوَاللّٰهِ إِنَّ فِي الْحَجَرِ لَنَدَبًا مِنْ أَثَرِ ضَرْبِهِ ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا أَوْ خَمْسًا فَهَذَا مَا رُوِيَ فِي هَذَا الْمَعْنَى عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۶۷، رواہ البخاری (۳۴۰۴ و۴۷۹۹) والترمذی (۳۲۲۱) واحمد: ۲/ ۵۱۴)

خلاصۃ الحدیث:

حیا وصف انسان ہی نہیں بلکہ وہ ایمان کا بڑا جزء ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے: ''الحیاء شعبة من الایمان '' یعنی حیاء ایمان کا ایک جزء ہے، یوں تو ہر انسان میں یہ صفت پائی جاتی ہے؛ لیکن عام انسان کے مقابلہ میں انبیاء کرام میں یہ صفت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے چنانچہ حدیث میں مروی ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام حیا کے بڑے پیکیر تھے، اس لیے ان کے جسم پر کسی کی نظر نہیں پڑتی تھی، حتی کہ غسل کے وقت بھی پردہ کے اندر ہی غسل کرتے تھے، جبکہ ان کی قوم بنی اسرائیل میں عام طور پر مرد سب کے سامنے ننگے ہو کر نہاتے تھے، اس وجہ سے بعض بنی اسرائیل کہنے لگے کہ موسی علیہ السلام کے بدن میں کوئی عیب ہے کہ وہ کسی کے سامنے نہیں نہاتے، چنانچہ اللہ تعالی نے موسی علیہ السلام کی اس طرح کے عیوب سے برأت کرنے کا ارادہ فرمایا۔

تو اس کی صورت یہ ہوئی کہ ایک روز موسی علیہ السلام نے غسل کرنے کے لیے اپنے کپڑے اتار کر ایک پتھر پر رکھ دیے، غسل سے فارغ ہو کر کپڑے کے پاس آئے تو یہ پتھر (بحکم خدا) کپڑے لے کر بھاگنے لگا، موسیٰؑ بھی اپنی لاٹھی لے کر اس پتھر کے پیچھے ''ثوبی حجر، ثوبی حجر'' یعنی اے پتھر میرے کپڑے کہتے ہوئے چلے، مگر پتھر چلتا رہا یہاں تک کہ یہ پتھر ایسی جگہ پر رکا، جہاں بنی اسرائیل کا ایک مجمع تھا، اس وقت بنی اسرائیل نے حضرت موسی علیہ السلام کو برہنہ حالت میں دیکھ لیا تو بہترین صحیح سالم بدن دیکھا، اس طرح اللہ تعالیٰ نے موسی علیہ السلام کو عیوب جسمانی سے مبرا فرمایا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۶۸)

بہر حال مفسرین نے اسی واقعہ کو سورہ احزاب آیت: ۶۹ کے نزول کا سبب قرار دیا ہے، گرچہ اس واقعہ سے حضرت موسی علیہ السلام کو تکلیف پہنچی، جو ان کی قوم بنی اسرائیل کی

بدگمانی کا نتیجہ تھا، مگر اللہ تعالی نے اس آیت کو اتار کر امت محمدیہ کو متنبہ کیا ہے کہ بنی اسرائیل کی طرح اپنے نبی کو اذیت مت پہنچانا۔

دوسرا واقعہ:

جب کہ حضرت علیؓ سے اس آیت کے سبب نزول کے سلسلہ میں دوسرا واقعہ مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ اور ہارون ایک مرتبہ پہاڑ پر چڑھے کہ حضرت ہارون کی اسی پہاڑ پر موت واقع ہوگئی، بنی اسرائیل نے یہ خبر عام کر دی کہ حضرت موسی نے ان کو قتل کر دیا ہے؛ چنانچہ اللہ تعالی نے فرشتوں کو حکم دیا کہ اس کی لاش کو اٹھا کر لائے اور لاش نے خود اپنی موت کے سلسلہ میں وضاحت کی کہ میری موت فطری صورت میں ہوئی ہے، یہاں تک کہ بنی اسرائیل کو یقین ہوگیا کہ ہارون کی موت فطری صورت میں ہوئی ہے، پھر ان کی تجہیز وتدفین عمل میں لائی گئی:

عن علي ﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ﴾ قال: صعد موسى وهارون الجبل فمات هارون فقال بنو إسرائيل: أنت قتلته كان ألين لنا منك وأشد حياء فآذوه في ذلك فأمر الله تعالى الملائكة فحملته وتكلمت بموته حتى عرفت بنو إسرائيل أنه قد مات فدفنوه فلم يعرف موضع قبره إلا الرخم، فإن الله جعله أبكم أصم. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۶۹-۶۸)

تضاد:

امام طحاویؒ نے سورہ احزاب: ۶۹ کے شان نزول کے ذیل میں حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت علیؓ کے ذکر کردہ دونوں واقعات کو پیش کیا ہے، جب کہ دونوں باہم متعارض ہیں۔

قال أبوجعفر: وكان من لا علم عنده ممن وقف على هذين الحديثين يرى أنهما متضادان وحاشا لله أن يكونا كذلك. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۶۹)

جمع وتطبیق:

ایک آیت کے کئی سبب نزول ہو سکتے ہیں، مثلاً سورہ توبہ کی ایک آیت ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ کے نزول کے تین اسباب اور تین واقعات ذکر کئے گئے ہیں، اسی طرح اس آیت کے نزول کا سبب پتھر والا واقعہ اور حضرت ہارون کے واقعہ قتل دونوں کو قرار دے سکتے ہیں؛ جب کہ دونوں حدیث صحت کے اعتبار سے یکساں ہوں، ترجیح کی کوئی صورت نہیں ہے۔

چناں چہ امام ابن تیمیہؒ نے ذکر کیا ہے: جب کوئی کسی واقعہ کو کسی آیت کے لیے سبب نزول کے طور پر ذکر کرے، اسی طرح دوسرا شخص دوسرے واقعہ کو بھی اور دونوں کی صداقت ممکن ہو، بایں طور کہ یہ آیت دونوں واقعات کے پیش آنے کے بعد نازل ہوئی ہو، تو دونوں واقعات اس آیت کے سبب نزول ہوں گے۔

قال الإمام ابن تيمية: وإذا ذكر أحدهم لها سبباً نزلت لأجله، وذكر الآخر سببا فقد يمكن صدقهما بأن تكون نزلت عقب تلك الاسباب. (نفحات العبیر فی مہمات التفسیر:۱۰۶)

اسی طرح امام طحاویؒ نے دونوں واقعات کو اس آیت کے نزول کا سبب قرار دیا ہے۔

لأنه قد يجوز أن تكون بنواسرائيل آذت موسى مما ذكر مما كان آذته به في كل واحد من الحديثين؛ حتى برأه الله من ذلك بما برأه به من ذلك مماهو مذكور في هذين الحديثين. (شرح مشکل الآثار:۱/۶۹)

اقوال المفسرین:

مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی نے اپنی کتاب ”نفحات العبير فی مهمات التفسير“ میں تعدد اسباب کے موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے، اس کی چھ شکلیں ذکر کی ہیں، ان میں

سے پانچویں صورت یہ ہے کہ دونوں حدیث صحت میں مساوی ہو، ایک کو دوسرے پر ترجیح کی کوئی صورت نہ ہو، گو ان دونوں میں جمع ممکن ہو تو ایسی صورت میں ہر واقعہ کو اس آیت کے نزول کا مستقلا شان نزول قرار دیا جائے گا۔

الصورة الخامسة: أن يستوى الحديثان في الصحة ولا مرجح لأحدهما و مع ذلك فيمكن الجمع بينهما بأن يحمل كل ما روى في ذلك على انه سبب لنزوله الآية مستقلا لأنه يجوز أن يكون السبب لنزول الآية متعددا. (نفحات العبير فی مهمات التفسير: ۱۰۶)

اس آیت کی تفسیر میں امام جریر طبریؒ نے اس طرح نقل کیا ہے کہ دونوں واقعے اس آیت کے سبب نزول ہو سکتے ہیں کہ دونوں واقعے میں قوم نے حضرت موسیٰ کو تکلیف دی، پھر اللہ تعالی نے نجات عطا کی۔ (تفسیر طبری: احزاب: ۶۹)

اسی طرح امام بغویؒ، ابن کثیرؒ اور قرطبیؒ نے قدرے اختلاف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

وأما آذيه موسى؛فقال ابن عباس وجماعةهي: ما تضمنه حديث أبی هريرة، عن أبی هريرةعن النبي-صلى الله عليه وسلم-، وذلك أنه قال: كان بنواسرائيل يغتسلون عراةوكان موسى عليه السلام يتستر كثيراًيخفي بدنه الخ.

وروى عن ابن عباس عن على بن ابى طالب انه قال: آذوا موسى بأن قالوا: قتل هارون الخ. (تفسیر قرطبی: ۱۴/۲۲۶-۲۲۷ سورہ احزاب: ۶۹)

باب: ۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا كَانَ مِنْهُ فِي عَبْدِ اللهِ بْنِ أُبَيِّ ابْنِ سَلُولَ رَأْسِ الْمُنَافِقِينَ بَعْدَ مَوْتِهِ مِنْ صَلَاتِه عَلَيْهِ وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ كَانَ مِنْهُ فِيهِ

عَنْ عُمَرَ، أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا مَاتَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ أُبَيِّ ابْنِ سَلُولَ؛ دُعِيَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صلى الله عليه وآله وسلم لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ، فَلَمَّا قَامَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَثَبْتُ إِلَيْهِ؛ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَتُصَلِّي عَلَى ابْنِ أُبَيٍّ، وَقَدْ قَالَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا كَذَا!! وَكَذَا أُعَدِّدُ عَلَيْهِ قَوْلَهُ، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: أَخِّرْ عَنِّي يَا عُمَرُ فَلَمَّا أَكْثَرْتُ عَلَيْهِ قَالَ: إِنِّي خُيِّرْتُ فَاخْتَرْتُ، وَلَوْ أَعْلَمُ أَنِّي لَوْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ غُفِرَ لَهُ زِدْتُ عَلَيْهَا قَالَ: فَصَلَّى عَلَيْهِ، هَكَذَا حَدَّثَنَاهُ يَزِيدُ، وَابْنُ أَبِي دَاوُدَ خَاصَّةً فِي حَدِيثِهِ، ثُمَّ انْصَرَفَ فَلَمْ يَمْكُثْ إِلَّا يَسِيرًا حَتَّى نَزَلَتِ الْآيَتَانِ مِنْ بَرَاءَةٍ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ۸۴] (شرح مشکل الآثار: ۱/۷۰، رواہ الترمذی (۳۰۹۷) والطبری (۱۷۰۵۵)

خلاصۃ الحدیث:

عہد رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں کفار مکہ اور مشرکین جہاں علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ریشہ دوانیاں کر رہے تھے وہیں؛ دوسری طرف منافقین کی ایک جماعت تھی جو خفیہ طور پر اسلام اور مسلمانوں کو پست کرنے میں لگی ہوئی تھی، اور منافقانہ کردار ادا کر رہی تھی، اس

کے سرغنہ اور اہم ذمہ دار عبداللہ بن ابی بن سلول تھے، جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ضرر اور اذیت پہنچانے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی اور کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیا، اسی وجہ سے اس سے اور دیگر منافقین سے اسلام اور اہل اسلام کو کفار اور مشرکین مکہ کے مقابلہ میں زیادہ نقصان پہنچا ہے۔

لیکن جب عبداللہ بن ابی بن سلول کا انتقال ہوا، تو اس کے صاحبزادے حضرت عبداللہ (جو مخلص مسلمان اور صحابی تھے) آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور درخواست کی کہ آپ اپنا قمیص مبارک عطا فرمائیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا قمیص عطا فرمایا اور اس کی جنازہ کی نماز بھی پڑھائیں، البتہ جب آپ نماز جنازہ کے لیے کھڑے ہو گئے تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کا کپڑا پکڑ کر عرض کیا کہ اس منافق کی نماز جنازہ پڑھتے ہیں؛ حالاں کہ اللہ تعالی نے آپ کو ان کی نماز جنازہ سے منع کیا ہے، چنانچہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا کہ مجھے اللہ تعالی نے اختیار دیا ہے کہ میں دعا مغفرت کروں یا نہ کروں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب اس کی نماز جنازہ سے فارغ ہوئے تو یہ آیت "وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا" (توبہ: ۸۴) نازل ہوئی، اس کے بعد آپ ﷺ نے کسی منافق کی نماز جنازہ نہیں پڑھی، غرض یہی پورا واقعہ اس باب کی پہلی روایت میں مذکور ہے، جس کا خلاصہ یہاں پیش کیا گیا ہے، اسی طرح یہ واقعہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں تھوڑے فرق کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

تعارض اول:

باب کی پہلی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ہے، اس میں یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس منافق کی نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے "اتصلی علی ابن أبیّ وقد قال یوم کذا و کذا" کہا؛ جب کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ جملہ

"اتصلی علیه وقد نهاك الله ان تصلی علیه" کہا، اس اعتبار سے دونوں احادیث میں تعارض پایا جارہا ہے۔

قال أبوجعفر: ففي حديث ابن عمر هذا قول عمر لرسول الله: أتصلي عليه وقدنهاك الله أن تصلي على المنافقين، فی حديث يحيى بن سعيد وفي حديث أبي أسامة: وقد نهاك الله أن تصلي عليه. (شرح مشکل الآثار:۱/۷۲-۷۳)

جمع وتطبیق:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں حضرت عمرؓ کا جو قول ہے، وہ زیادہ صحیح ہے؛ کیوں کہ ابن عمرؓ کی روایت میں جو قول عمر ہے اس کا رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سلسلہ میں تصور کرنا محال ہے کہ اللہ تعالی اپنے نبی کو کسی امر سے منع کرے اور نبی اسی منہی عنہ عمل کو بجالائے، یہ نبی کے لیے محال ہے۔

امام طحاویؒ نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت ابن عمر کی روایت میں "وقد نهاك الله أن تصلي عليه" یہ عمرؓ کے قول کا جز نہیں ہے، بلکہ اس حدیث کے بعض روات نے اپنے وہم سے تعبیر کردیا ہے۔

والذي في حديث ابن عباس من هذا أولى عندنا مما في حديث ابن عمر، لأن محالا أن يكون الله تعالى ينهى نبيه عن شيئ؛ ثم يفعل ذلك الشيئ، ولا نرى هذا إلا وهما من بعض رواة هذا الحديث. (شرح مشکل الآثار:۱/۷۳)

تعارض ثانی:

حضرت ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور علی بن الحسنؒ کی روایت سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابن ابی کی نماز جنازہ ادا کی؛ جب کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ

بات صاف ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز نہیں پڑھی۔

قال أبو جعفر: ففي هذا ما قد دل أنه لم يكن صلى عليه ولا شهده ولا أتاه قبل ذلك. (شرح مشکل الآثار:۱/۷۵)

جمع وتطبیق:

وہ روایات زیادہ صحیح ہیں جن میں یہ ذکر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز جنازہ نہیں پڑھی اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال سے زیادہ مشابہ ہیں، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کسی جنازہ پر نماز پڑھنا رحمت کے نزول اور بخشش کا سبب تھا؛ مگر اس کا مستحق مومن ہے نہ کہ منافق، اسی لیے آپ نے خائن اور مدیون شخص کی بھی نماز نہیں پڑھی جس نے دیون کی ادائیگی کے لیے کچھ مال نہیں چھوڑا۔

قال أبو جعفر: وإذا كانت صلاته لمن كان يصلي عليه إنما كانت لمن ذكر في هذين الحديثين ولم يكن ابن أبي ممن يدخل في ذلك استحال أن يكون صلى عليه وقد ترك عليه السلام الصلاة على من غل من الغنائم. (شرح مشکل الآثار:۱/۷۷-۷۶)

لیکن امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عبداللہ بن ابی کی نماز جنازہ پڑھی ہے، جیسا کہ امام بخاریؒ نے بھی ایک روایت ذکر کر کے اس کو ثابت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی نماز پڑھی "قال إنه منافق، قال: فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. (حدیث:۴۶۷۰) اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو شرح مشکل الآثار میں ہے فقال: إنه منافق فصلى عليه رسول الله فانزل الله [ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره] الخ. (حوالہ سابق:۱/۷۲)

چوں کہ اس وقت صراحۃ اس کی ممانعت نہیں آئی تھی، ہاں! جب اس پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے نماز ادا کر لی پھر مذکور آیت توبہ نازل ہوئی، تو اس کے بعد آپؐ نے کسی منافق کے جنازہ میں شرکت نہیں کی۔

عن جابر قال: أوصى رأس المنافقين أن يصلي عليه النبي -صلى اللّٰه عليه وسلم- وأن يكفنه في قميصه، فلما مات كفنه في قميصه وصلى عليه، وقام على قبره، فانزل اللّٰه ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓ﴾. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۷۳)

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے قول اور تنبیہ کے بعد آپؐ نے اس پر نماز اس لیے پڑھی کہ آپؐ نے عبداللہ بن ابی کے ظاہر حال (بظاہر مسلمان ہونا) دیکھا۔

نیز اس سے اس کے صاحبزادے عبداللہ (جو مخلص صحابی تھے) کی دلجوئی اور مشرکین ومنافقین کی تالیف قلب بھی ایک اہم غرض تھی، جیسا کہ شیخ شعیب الارنؤوط نے علماء کے حوالہ سے قلم بند کیا ہے:

قال العلماء: وإنما لم يأخذ النبي -صلى اللّٰه عليه وسلم- بقول عمر، وصلى عليه إجراءله على ظاهر حكم الاسلام، واستصحاباً لظاهر الحكم، ولما فيه من إكرام ولده الذي تحققت صلاحيته. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۱/ ۷۰-۷۱)

اقوال المحدثین:

اس کی توثیق علامہ خطابی کی اس توجیہ سے بھی ہوتی ہے۔

قال الإمام الخطابي: إنما فعل النبي -صلى اللّٰه عليه وسلم- مع عبداللّٰه بن أبي مافعل لكمال شفقته على من تعلق بطرف من الدين، و لتطييب قلب ولده عبداللّٰه الرجل الصالح، ولتألف قومه من الخزرج لرياسته فيهم، فلو لم يجب سؤال ابنه، وترك الصلاة عليه قبل ورود النهي الصريح، لكان سبة على ابنه، وعاراً على قومه، فاستعمل

أحسن الأمرين في السياسة إلى أن نهي. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۱/۱۷)

مفتی محمد شفیع صاحب بھی اس آیت کے ذیل میں قلم بند کرتے ہیں:

صحیحین کی روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے جنازہ کی نماز پڑھی، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی، اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی کسی منافق کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھی۔ (معارف القرآن: ۴/۴۳۴)

نیز اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اس منافق کا احسان تھا (یعنی غزوہ بدر کے موقع پر آپ کے چچا عباس بھی گرفتار ہوئے تھے، ان کے بدن پر کرتہ نہیں تھا، اور اس منافق کا قمیص ہی ان کے بدن پر آیا تھا، اس کا بدلہ ادا کرنے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا قمیص ان کو عطا فرمایا۔

فان قلت: ماوجه إعطاء القميص مع أنه رأس المنافقين؟ قيل: إعطاه إكراما لإبنه الرجل الصالح، وقيل تاليفا لغيره ... وقال اكثرهم: إنما ألبسه قميصه مكافاة لما صنع فى الالباس العباس عمه -صلى الله عليه وسلم- قميصه يوم بدر. (هامش على البخاری: ۱/۱۶۹)

باب: ۱۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْأَعْدَادِ مِنَ الزَّمَانِ الَّتِي لَوْ وَقَفَهَا مَنْ مَرَّ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّي كَانَتْ خَيْرًا لَهُ مِنْ مُرُورِهِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ مَا هِيَ وَهَلْ هِيَ مِنَ السِّنِينَ أَوْ مِنَ الشُّهُورِ أَوْ مِنَ الْأَيَّامِ؟

عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، أَرْسَلَهُ أَبُو جُهَيْمٍ ابْنُ أُخْتِ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ إِلَى زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ يَسْأَلُهُ مَا سَمِعْتَ مِنَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الَّذِي يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّي، فَحَدَّثَهُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَنْ يَقُومَ أَحَدُكُمْ أَرْبَعِينَ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ، لَا يَدْرِي أَرْبَعِينَ سَنَةً أَوْ شَهْرًا أَوْ يَوْمًا. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۸۲، رواہ ابن ماجہ (۹۴۴) والدارمی: ۱/ ۳۲۹)

خلاصۃ الحدیث:

نماز کلمہ کے بعد دین اسلام کا اساسی رکن ہے، نماز بے حیائی، منکرات اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں سے محفوظ رہنے کا مضبوط ذریعہ ہے، نماز اللہ تعالیٰ سے سرگوشی اور مناجات کرنے کا پیش خیمہ ہے، نماز ہی ایسی عبادت ہے جس کے ذریعہ آنکھوں کو برود اور دلوں کو سکون حاصل ہوتا ہے، اسی بنا پر شریعت نے جہاں مصلی پر شرائط صلوٰۃ، فرائض صلوٰۃ اور سنن ومستحبات کے اہتمام کے ساتھ احسان اور خشوع وخضوع جیسی اہم صفات پیدا کرنے کی ترغیب دی ہے؛ وہیں دوسرے اشخاص کو نماز اور مصلی کی تعظیم کرنے کی ہدایت دی ہے کہ اگر مصلی نماز پڑھ رہا ہے تو اس کے سامنے سے نہ گزرے؛ یہاں تک کہ اگر وہاں چالیس سال یا

چالیس مہینے یا چالیس دن تک کھڑا رہنا پڑے تو اس کے لیے مذکورہ مدت تک کھڑا رہنا اولیٰ اور بہتر ہوگا، اسی مضمون کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے باب کی پہلی روایت میں ذکر کیا ہے۔

تعارض:

باب کی پہلی روایت سفیان، دوسری مالک، اور تیسری ابوالجہیم انصاری کی روایت میں مدت وقوف کی کوئی صراحت نہیں ہے؛ جب کہ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں اس کی صراحت ہے، اس اعتبار سے ان احادیث میں تعارض پایا جارہا ہے۔

عن أبي هريرة ؛ قال: قال رسول الله عليه السلام: لو يعلم الذي يمر بين يدي أخيه معترضا وهو يناجي ربه ؛ لكان أن يقف مكانه مئة عام خير له من الخطوة التي خطا. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۸۴)

جمع وتطبیق:

اس باب میں حضرت ابوہریرہ کی روایت کو دوسری روایتوں پر کئی وجوہ سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ احادیث میں حضرت ابوہریرہ کی روایت مؤخر ہے اور دوسری روایات مقدم، اور جو مؤخر ہوتی ہے وہ ناسخ ہوتی ہے اور جو مقدم ہوتی ہے وہ منسوخ، لہذا حضرت ابوہریرہ کی روایت کو ناسخ ہونے کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی۔

وحديث أبي هريرة هذا هو عندنا والله أعلم متأخر عن حديث أبي الجهيم الذي رويناه في صدر هذا الباب، لأن في حديث أبي هريرة الزيادة في الوعيد للمار بين يدي المصلي والذي في حديث أبي الجهيم التخفيف وأولى الأشياء بنا أن نظنه بالله تعالى الزيادة في الوعيد للعاصي المار بين يدي المصلي لا التخفيف من ذلك عنه في مروره بين يدي المصلي. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۸۴)

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جب دونوں روایات میں وعید کے کلمات ہیں، لیکن ایک میں وعید کے کلمات زیادہ ہوں اور دوسری میں کم تو زیادہ کلمات والی روایت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے؛ چوں کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں وعید کے کلمات زیادہ ہیں؛ لہذا اسے دوسری روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ دو متعارض احادیث میں اگر ایک مفصل ہو اور دوسری مجمل تو مفصل روایت کو مجمل پر ترجیح حاصل ہوگی، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث مفصل ہے اور وضاحت کے ساتھ اس میں ''عام'' کا لفظ آیا ہے، اس لیے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو دوسری روایتوں پر ترجیح حاصل ہوگی۔

ایک اجمالی بات:

امام طحاوی نے شروع میں سفیان ثوری اور مالک کی روایت کو نقل کیا ہے؛ لیکن یہ بات مبہم ہے کہ دونوں روایات ابو الجہیم انصاری کی مسند ہے یا زید بن خالد کی؟ اس سلسلہ میں حضرت مالک اور سفیان ثوری کا رجحان یہ ہے کہ یہ روایت ابو الجہیم انصاری کی مسند ہے ؛ جب کہ سفیان بن عیینہ کی رائے یہ ہے کہ یہ زید بن خالد کی مسند ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ دونوں میں کس کا قول زیادہ راجح ہے؟

وضاحت اور مسند ابی الجہیم ہونے کی دلیل:

یہ بات دو وجہوں سے ثابت ہے کہ یہ روایت مسند ابی الجہیم الانصاری ہے۔

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ سفیان الثوری نے مالک کی متابعت کی ہے، مگر سفیان بن عیینہ کی کسی نے نہیں کی ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت مالک اور سفیان الثوری کا حافظہ سفیان بن عیینہ کے

حافظہ کے مقابلہ میں اقوی ہے، اس لیے فریق اول (مالک وسفیان) کا قول زیادہ صحیح ہے کہ یہ روایت ابوالجہیم کی مسند ہے، چنانچہ امام طحاوی نقل کرتے ہیں:

فكان في ذلك أن راويه عن النبي عليه السلام هو أبو الجهيم الأنصاري لا زيد بن خالد فوجب بذلك القضاء فيما اختلف فيه مالك وسفيان بن عيينة لمالك على ابن عيينة؛ لأن مالكا والثوري لما اجتمعا في ذلك على شيء؛ كانا أولى بحفظه من ابن عيينة فيما خالفهما فيه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۸۳)

حدیث میں قید "اربعین" کی وجہ:

شارح بخاری علامہ کرمانی نے "لفظ اربعین" کے استعمال کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ چار کا عدد تمام اعداد کی اصل ہے، آنجنابؐ نے تکثیر سے تعبیر کرنے کے خاطر اسے ۱۰ سے ضرب دیا تو حاصل ضرب ۴۰ ہوا۔

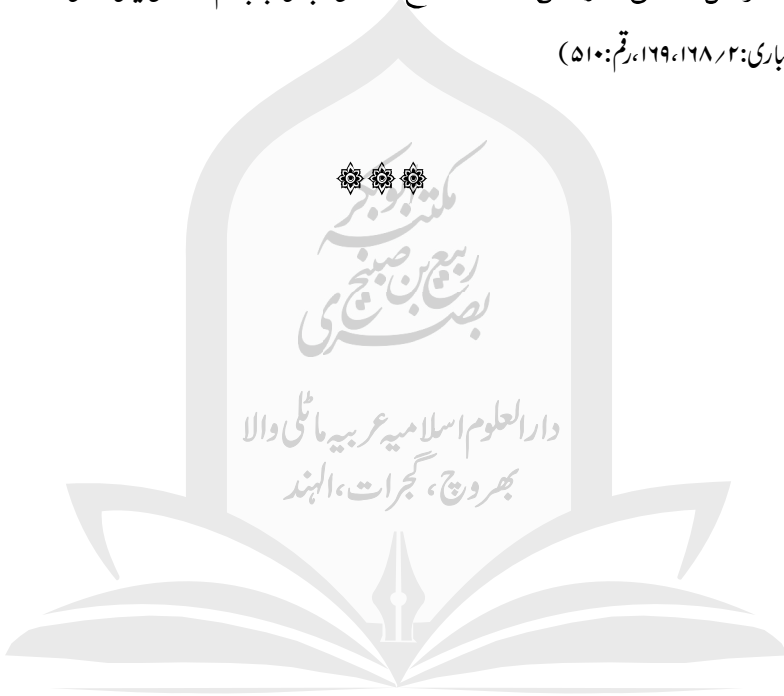
دوسری حکمت:

دوسری حکمت یہ ہے کہ انسان اپنی تخلیق کے مختلف اطوار ومراحل کو چالیس چالیس دن میں پورا کرتا ہے، مثلاً نطفہ، پھر مضغہ پھر علقہ، نیز بلغ اشدہ کی مدت بھی چالیس برس ہے، اس لیے اربعین کا ذکر کیا ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے: ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا. (مومنون: ۱۴)

اسی طرح مسند بزار میں جزم کے ساتھ اربعین "سنۃ" کا لفظ ہے؛ لیکن ابن ماجہ اور ابن حبان کی حدیث ابوہریرہ میں "مائۃ عام" (سو برس) کا ذکر ہے، اس سے اندازہ ہوا کہ کوئی معین عدد مراد نہیں ہے؛ بلکہ کثرت مراد ہے۔

ثم أبدى الكرماني تخصيص الأربعين بالذكر حكمتين؛ إحداهما: كون

الأربعة أصل جميع الأعداد،فلما اريد التكثير ضربت فى عشرة،ثانيها: كون كمال أطوار الإنسان بأربعين كالنطفة والمضغةوالعلقة. وفى ابن ماجة وابن حبان من حديث ابى هريرة رضي الله عنه لكان ان نقف مائة عام خيراً من الخطوة التي خطاها. وهذا يشعر بان اطلاق الأربعين لا مبالغة الخ. (توفیق الباری، باب اثم المار بین یدی المصلی: ۱/ ۴۸۶، فتح الباری: ۲/ ۱۶۸، ۱۶۹، رقم: ۵۱۰)

❁❁❁

باب: ۱۱
بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: إِنَّ الْأَمِيرَ إِذَا ابْتَغَى الرِّيبَةَ فِي النَّاسِ أَفْسَدَهُمْ

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، وَالْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ، وَكَثِيرِ بْنِ مُرَّةَ، وَعَمْرِو بْنِ الْأَسْوَدِ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْأَمِيرَ إِذَا ابْتَغَى الرِّيبَةَ فِي النَّاسِ أَفْسَدَهُمْ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۸۵، رواہ احمد: ۶/ ۴، وابوداود (۴۸۸۹) والحاکم: ۴/ ۳۷۸)

خلاصۃ الحدیث:

ملک وقوم کی سالمیت اور عام اطمنان کے لیے ضروری ہے کہ حکمران اور رعایا کے درمیان مکمل اعتماد ہو، اگر حکمران رعایا پر اعتماد اور بھروسہ کریں، تو اس سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ رعایا میں احساس ذمہ داری کا جذبہ پیدا ہوگا، دوسری طرف ان میں حکمران کی عظمت دو بالا ہوجائے گی؛ لیکن اگر حکمران اپنی تنگ نظری اور کم ظرفی کی بنا پر عوام کے سلسلے میں شک وشبہ میں مبتلا ہوتے ہیں یا ان کی وفاداری پر بدگمانی کرتے ہیں، پھر ان سے مواخذہ کرتے ہیں، تو اس سے نہ صرف ملک کے حالات دگرگوں ہوتے ہیں؛ بلکہ ملک وقوم میں بے اطمنانی اور اضطراب وانتشار کی عام فضا پیدا ہوجاتی ہے، اسی کی طرف رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے باب کی پہلی روایت میں اشارہ کیا ہے اور لوگوں کے احوال کے تجسس اور ان کے عیوب تلاش کرنے سے منع ہی نہیں کیا؛ بلکہ لوگوں کے عیوب کی پردہ پوشی کرنے کی تعلیم دی ہے۔

تعارض:

اس باب میں دوقسم کی روایات ہیں، پہلی فصل کی روایات میں لوگوں کے عیوب پر پردہ پوشی کرنے کی ترغیب ہے، مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں خاص طور پر یہ بات مذکور ہے۔

عن ابن عمر: أن رسول اللّٰہ علیہ السلام قام بعد أن رجم الأسلمي فقال: اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى اللّٰه عنها، فمن ألم، فليستتر بستر اللّٰه، وليتب إلى اللّٰه، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب اللّٰه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۸۶)

حضرت ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ماعز اسلمی کو رجم کئے جانے کے بعد کھڑے ہوکر فرمایا: ایسے بُرے کاموں سے بچو، جن سے اللہ تعالی نے منع کیا ہے، اور جس سے ایسا فعل ہوجائے وہ اس کو چھپائے، اور توبہ کرے۔

جب کہ دوسری روایت وہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت انیس اسلمی کو حکم دیا کہ اس شخص کی عورت سے دریافت کرو، کیا ان سے "زنا" سرزد ہوا ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے۔

"واغد يا أنيس إلى إمرأة هذا فإن اعترفت فارجمها" فغدا عليها فاعترفت فرجمها." (شرح مشکل الآثار: ۱/۸۹)

اس اعتبار سے دونوں روایتوں میں تعارض پایا جارہا ہے۔

جمع وتطبیق:

یہ دونوں روایات دوحالات پر مبنی ہیں، اگر اسی آئینے میں غور کریں تو دونوں میں کوئی تعارض نظر نہیں آئے گا، عام حالات میں یہی حکم ہے کہ بغیر ضرورت شرعی کے کسی کے ٹوہ میں پڑنا اور عیوب تلاش کرنا منع ہے، ہاں اگر کوئی معاملہ اور قضیہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوتو

وہاں جرائم کے ثبوت اور سزا کے نفاذ کے لیے تحقیق وجستجو ضروری ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ کے خط سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔

والفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما لا يبلغك في الكتاب والسنة.

وہ قضیہ جس میں تردد ہو، اور براہ راست قرآن وحدیث سے روشنی نہ ملے تو اس میں خوب فہم وفراست سے کام لینا چاہئے، کیوں کہ یہاں معاملہ کی تحقیق اور حقیقت تک رسائی فریضہ قضا میں سے ہے، اس لیے فریقین سے تحقیق واستفسار باعث گناہ نہیں ہوگا؛ بلکہ منشاء شریعت کے مطابق ہوگا۔ (معین الاحکام: ۱/۱۵)

چوں کہ حضرت ابوہریرہ کی دوسری روایت میں ایک ایسے قضیہ کے سلسلہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فیصلہ کی فریاد کی گئی ہے جو دو اشخاص کے مابین پیش آیا تھا؛ لیکن اس حدیث میں پورا واقعہ مذکور نہیں ہے، زانی کے والد نے اپنے لڑکے کے زنا کے واقعہ کو ذکر کیا ہے، یہاں ممکن ہے وہ اپنی بات میں سچا ہے یا جھوٹا ہے، بہرصورت حد عائد ہوگی، اگر وہ اپنی بات میں سچا ہے تو زانی پر حد زنا عائد ہوگی لیکن اگر جھوٹا ہے تو قاذف پر حد قذف عائد ہوگی۔

الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے معاملہ کی تحقیق کے لیے انیس کو زنا کے بارے میں تفتیش کرنے کا حکم دیا، چنانچہ امام طحاویؒ نے اسی اعتبار سے دونوں احادیث میں فرق کیا ہے۔

قال أبو جعفر: وأنا أقول جواباً عن ذلك لقائله: هذا الحديث لم يستوعب لنا فيه ما كان مما جرى من الخصمين... فلما وقف النبي صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب حد عليه من ذينك الحدين لا يدري أيهما هو؟ دعته الضرورة فى ذلك إلى استعلام ما تقوله المرأة المرمية بالزنى في ذلك من تصديق راميها به فيكون الذي عليها فيه حد الزنى لا ما سواه أو تكذبه في ذلك فيكون الذي عليه حد القذف لها فيما رماها به من الزنى لا ما سواه.

فهذا عندنا هو المعنى الذي أمر النبي عليه السلام أنيسا أن يغدو إلى تلك المرأة فيه، وبالله التوفيق. (شرح مشکل الآثار: ۱/۹۱)

اقوال المحدثین:

صاحب بذل اس سلسلہ میں قلمبند کرتے ہیں:

مذکورہ واقعہ میں جب عسف (مزدور) کے والد نے اپنے بیٹے کے بارے میں حضورؐ سے شکایت کی کہ میرے بیٹے نے فلاں کی بیوی کے ساتھ زنا کیا ہے، اس کا یہ قول قذف اور تہمت کی قبیل سے ہے اور یہ بغیر بینہ کے تھا، لہذا اس عورت کو معلوم ہونے کے بعد حد قذف کے مطالبہ کا حق پہنچتا تھا (بشرطیکہ وہ زنا کا اقرار نہ کرے) تو انیس کو اس عورت کے پاس بھیجنا اس غرض سے تھا؛ نہ کہ عیب تلاش کرنے کے لیے، جیسا کہ اعتراض میں ہے۔

إن والد الغلام قال في حضرة رسول الله ﷺ: "إن ابني هذا زنى بامرأته" فهذا القول قذف لها بالزنا، فثبت لها مطالبة موجب القذف ان انكرت الزنا، فلهذا الوجه بعث رسول الله ﷺ إليها أنيسا انها رميت بالزنا، فان انكرت الزنا يثبت لها حق مطالبة موجب القذف، وان اقرت به ترجم الخ. (بذل المجهود:۱۲/۵۲۵ رقم:۴۴۴۵)

دوسرا اشکال:

عندالحنفیہ توکیل فی الحدود درست نہیں ہے پھر مذکورہ روایت میں انیس کو حدود میں وکیل بنا کر کیوں بھیجا گیا؟

جواب:

توکیل فی الحدود اس وقت ناجائز ہے جب کہ خصم کی جانب سے ہو؛ لیکن جب حاکم کی طرف سے وکیل بنا کر بھیجا جائے، تو یہ صورت درست ہے۔ (الدرالمنضود:۶/۳۵۲)

باب: ۱۲

بَابُ بَيَانِ مَا أُشْكِلَ مِمَّا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ وَسِتِّينَ مَفْصِلًا

أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خُلِقَ ابْنُ آدَمَ عَلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ وَسِتِّينَ مَفْصِلًا، فَإِذَا كَبَّرَ اللّٰهَ وَهَلَّلَهُ وَحَمِدَ اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ اللّٰهَ وَسَبَّحَ اللّٰهَ، وَعَزَلَ الْعَظْمَ عَنْ طَرِيقِ النَّاسِ، وَالْحَجَرَ وَالشَّوْكَ عَنْ طَرِيقِ النَّاسِ، وَأَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ عَدَّ ذَلِكَ ثَلَاثَ مِائَةٍ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۹۲ ☆ رواہ مسلم (۱۰۰۷)

خلاصۃ الحدیث:

اللہ تعالی نے بنو آدم کو تمام مخلوقات پر برتری عطا کی ہے، بے شمار نعمتوں سے مالا مال کیا ہے، ان میں سے ایک اہم نعمت یہ ہے کہ انسان کو بہترین شکل وصورت کے ساتھ تین سو ساٹھ جوڑوں پر پیدا کیا ہے، ان نعمتوں کی قدردانی میں جب انسان لا الہ الا اللّٰہ، حمد وثنا، استغفار اور تسبیح پڑھتا ہے اور راستہ سے تکلیف دہ چیز یعنی ہڈی، پتھر اور کانٹا اس جیسی چیزوں کو ہٹا دیتا ہے، اور بھلائی کا حکم دیتا ہے، برائی سے روکتا ہے تو اس نے اپنے آپ کو جہنم سے بچالیا۔

جس طرح انسان کے تمام اعضاء کی طرف سے زنا کا گناہ لکھا جاتا ہے، اسی طرح ان کی طرف سے صدقہ کا ثواب بھی لکھا جاتا ہے۔

عن أبی ھریرۃ أن رسول اللّٰہ قال: ”کتب اللّٰہ علی کل عضو حظہ من الزنی فالعین تزنی، وزناھا النظر... الخ“ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۹۳)

اسی لیے حضرت عبداللہ بن بریدہ کی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ انسان میں تین سو ساٹھ جوڑ ہیں، ہر جوڑ کی طرف سے صدقہ کرنا چاہئے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کہا: ہر ایک اس کی سکت نہیں رکھتا، تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: مسجد کی دیوار سے تھوک کو صاف کرنا، راستہ سے تکلیف دہ چیزوں کو ہٹانا (یہ بھی صدقہ ہے)، اگر یہ بھی ناممکن ہو تو اس کی طرف سے دو رکعت نفل نماز ادا کرنا صدقہ کے قائم مقام ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۹۴)

سوال:

باب کی پہلی روایت سے یہ بات عیاں ہوئی کہ انسان پر ہر عضو کی طرف سے صدقہ کرنا واجب ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ ہر عضو کی طرف سے عمل خیر کا صدور صدقہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے یا نہیں؟

جواب:

عام طور پر یہ بات اصول کے طور پر کہتے ہیں "تعرف الأشياء بأضدادها" چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں، لہذا جب انسان کے اعضاء سے مذموم امور صادر ہوتے ہیں تو ان کی طرف سے گناہ لکھا جاتا ہے، اسی طرح ان اعضاء سے محمود امور صادر ہوں گے تو ان پر نیکی اور ثواب لکھا جائے گا، اور یہ اعمال صالحہ ان اعضاء کی طرف سے صدقہ کے درجہ میں ہوں گے، چنانچہ اسی باب کی حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے یہی معنی مترشح ہوتا ہے۔

عن ابی ھریرۃ أن رسول اللّٰہ علیہ السلام قال: کتب اللّٰہ علی کل عضو حظہ من الزنی فالعین تزني وزناھا النظر واللسان یزني وزناھا الکلام... الخ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۹۳)

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام طحاوی رقمطراز ہیں:

وإذا كان مافي هذا الحديث في الأمر المذموم معموما به كل الأعضاء، كان الأمر المحمود أيضامعموما به كل الأعضاء،فاتفق بما ذكرنا معنى هذين الحدثين، وبان به المرادفيهما. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۹۳)

جب امر مذموم (عمل گناہ) عام طور پر تمام اعضاء انسان سے متعلق ہے تو امر محمود بھی تمام اعضاء انسانی سے متعلق ہوں گے۔

اقوال المحدثین:

نیز اس کی تائید حضرت ابوذرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر تسبیح کو باعث صدقہ قرار دیا ہے، اسی طرح نکاح صحیح کے بعد میاں بیوی کے جسمانی تعلقات کو بھی باعث اجر قرار دیا ہے۔

وعن أبي ذر قال؛ قال رسول الله عليه السلام:أن بكل تسبيحة صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة قالوا:يارسول الله!اياتى أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر !قال: أرأيتم لووضعهافى حرام،أكان عليه وزر؛فكذلك إذاوضعهافى الحلال كان له أجر. (رواہ مسلم، مشکوۃ شریف باب فضل الصدقۃ رقم:۱۸۹۸)

ملا علی قاریؒ نے اس سلسلہ میں بڑی اچھی بات فرمائی ہے۔

نیکی نفس قضاء شہوت کی وجہ سے نہیں ملتی ہے: بلکہ ضرورت بشری جائز محل سے پوری کرنے کی وجہ سے ملتی ہے، جیسے عید کے دن روزہ نہ رکھنا اور روزہ کے لیے سحر کا استعمال کرنا ،گویا کہ نفسانی خواہشات کی تکمیل امور شریعت اور منشاء شریعت کے مطابق کی، اس لیے اس عمل پر صدقہ کا ثواب ملے گا۔

الأجر ليس فى نفس قضاء الشهوة ؛بل فى وضعها موضعها، كالمبادرة إلى الإفطار فى العيد وكأكل السحور وغيرهما من الشهوات النفسانية الموافقة للأمور

الشرعية. (مرقاۃ المفاتیح: ۴/ ۳۴۷)

اور صاحب بذل نے اس طرح توجیہ کی ہے:

انسان کے جسم میں ۳۶۰ جوڑ ہیں تو آپ ﷺ نے ہر جوڑ کی طرف سے صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے، صحابہ کرامؓ نے اس پر کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ یہ کون کرسکتا ہے؟ اس کے جواب میں ارشاد فرمایا ''کل معروف صدقة'' ہر بھلی چیز صدقہ ہے، تو انسان یہ تو کرسکتا ہے لہٰذا ۳۶۰ مرتبہ بھلائی کا کام کرے، جیسے چاشت کی نماز، مسجد سے کوڑا کرکٹ صاف کرنا، راستہ سے تکلیف دہ چیز کو دور کرنا وغیرہ۔

(عن أبی بریدة يقول؛ سمعت رسول الله ﷺ يقول: فی الإنسان ثلاث مئة و ستون مفصلا، فعليه) أي على الإنسان (أن يتصدق عن كل مفصل منه بصدقة، قالوا: ومن يطيق ذلك يا نبی الله؟) أن يتصدق بثلثمائة و ستين صدقة، (قال) رسول الله ﷺ: (النخاعة فی المسجد تدفنها) صدقة، (والشيء) المؤذی (تنحيه) عن الطريق صدقة، والحاصل ان كل معروف صدقة. (بذل المجهود: ۱۳/ ۶۳۰ رقم: ۵۲۴۲)

باب:۱۳

بَابُ بَيَانِ مَا أُشْكِلَ عَلَيْنَا مِمَّا رَوَيْنَاهُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: وَعَلَى الْمُقْتَتِلِينَ أَنْ يَنْحَجِزُوا الْأَدْنَى فَالْأَدْنَى وَإِنْ كَانَتِ امْرَأَةً

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَعَلَى الْمُقْتَتِلِينَ أَنْ يَنْحَجِزُوا الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ وَإِنْ كَانَتِ امْرَأَةً. (شرح مشکل الآثار:۱/۹۵☆رواہ ابوداود(۴۵۳۸) والنسائی:۸/۳۸-۳۹)

خلاصہ حدیث:

حقوق کی دو قسمیں ہیں، حقوق اللہ اور حقوق العباد، ان دونوں میں حقوق العباد کی ادائیگی کی ترغیب قرآن وحدیث میں کثرت سے ہے، نیز بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے مسلمان کی نماز جنازہ میں شرکت نہیں کرتے تھے جس کے ذمہ کسی کا قرض ہو اور اس کی ادائیگی کے لیے مال نہ چھوڑا ہو، قصاص بھی حقوق العباد ہی کی ایک کڑی ہے جو مقتول کے اولیاء کو قاتل سے وصول کرنے کا حق ہے، جسے قرآن میں حیاۃ سے تعبیر کیا ہے: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقرہ:۱۷۹)

لیکن وہیں دوسری طرف قرآن مجید میں حقوق والوں کو اپنا حق چھوڑنے اور معاف کرنے کی بھی بڑی تاکید آئی ہے۔

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرہ:۱۷۸)

اس بنا پر اولیاء مقتول قاتل کو قصاص سے بری اور معاف کردے؛ حتی کہ اولیاء مقتول میں سے کوئی عورت بھی معاف کردے تو قاتل اس سے بری ہوجائے گا، اسی بات کو ثابت کرنے کے لیے صاحب کتاب نے یہ باب قائم کیا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں اسی مضمون کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمایا ہے۔

تعارض:

امام طحاویؒ نے ابوزرعہ (حضرت ولید بن مسلم) کے اثر کو پیش کیا ہے، جس میں صراحۃً اوزاعی کی طرف سے یہ جملہ مذکور ہے، "ولیس للنساء عفو" (عورتوں کو معاف کرنے کا کوئی حق نہیں) اس سے واضح ہوا کہ مقتول کے اولیاء میں سے کسی عورت نے قاتل کو قصاص سے بری کیا، تو قاتل قصاص سے مبرا نہیں ہوسکتا، جب کہ اوپر حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس کے برعکس حکم ہے، اس اعتبار سے دونوں احادیث میں تعارض پایا جارہا ہے۔

جمع وتطبیق:

حضرت عائشہؓ والی روایت کو ابوزرعہ کی روایت پر دووجوہ سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ حدیث چار طریق سے آئی ہے، سبھوں کے متن میں یہ "على المقتتلين ان ينحجزوا الأول فالأول وإن كانت إمرأة" جملہ ہے، اس سے حضرت عائشہ کی روایت کی متابعت ہوتی ہے، اور جس روایت کی متابعت دوسری روایت سے ہوتی ہے؛ وہ راجح ہوتی ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابوزرعہ والی روایت میں "وليس للنساء عفو" یہ حدیث کا جزء نہیں ہے؛ بلکہ یہ امام اوزاعی کی طرف سے اضافہ ہے۔

قال أبو جعفر: وقد ذكرنا في هذا الباب من قول الأوزاعي عقيبا لهذا الحديث: ليس للنساء عفو فدل ذلك على أن الأوزاعي قد كان عند هذا القول أن ذلك الحديث

على نحو ما حكاه أبو عبيد بلاغا عن الوليد في العفو عن الدم ثم خالفه الأوزاعي بأن قال: ليس للنساء عفو.

ان وجوہ سے پہلی روایت (یعنی حضرت عائشہؓ کی حدیث) کو ابو زرعہ والی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اس مسئلہ میں امام طحاوی کے اساتذہ کے نظریے:

(۱) امام طحاوی کے استاذ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکیم سے اس حدیث کی تاویل کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ فریاوی (یعنی محمد بن یوسف) نے حضرت اوزاعی سے اس حدیث کی تاویل کے سلسلہ میں پوچھا، تو انہوں نے لاعلمی کا اظہار کیا، اور پھر محمد بن عبداللہ نے کہا کہ جب ان کو اس کا علم نہیں ہے، تو ہم لوگوں کو اس کا علم کیسے ہوسکتا ہے؟

(۲) البتہ امام طحاویؒ کے دوسرے استاذ اسماعیل بن یحیی المزنی نے اس حدیث کی بڑی اچھی تاویل پیش کی ہے:

یہ ہے کہ جب دونوں (قاتل ومقتول) اہل مذہب ہوں گے اور ان میں سے ایک صاحب بصیرت ہوں گے، تو وہ یہ چاہیں گے کہ قاتل کو مذمت کرنے کے بجائے اچھے مقام پر رکھنے کی کوشش کریں گے، (یعنی دیت لے کر قاتل کو معاف کردینا چاہیں گے)، ہاں اگر وہ کوئی راہ نہیں پائیں گے، تو پہلی راہ پر قائم رہیں گے، لہذا قاتل پر اس صورت میں قصاص ہی کا حکم نافذ ہوگا اور یہ وہ حق ہے جس میں مرد اور عورت دونوں یکساں ہیں۔

وأما إسماعيل بن يحيى المزني فقال: تأويله عندي والله أعلم أنه في المقتتلين من أهل القبلة على التأويل فإن البصائر ربما أدركت بعضهم فيحتاج من أدركته منهم إلى الانصراف من مقامه المذموم إلى المقام المحمود فإذا لم يجد طريقا يمر إليه فيه بقي في مكانه الأول وعساه يقتل فيه فأمروا بما في هذا الحديث لهذا المعنى. (شرح مشکل الآثار: ۹۶/۱)

الغرض امام اوزاعی اور ابن شبرمہ کے علاوہ اکثر اہل علم کا نظریہ یہی ہے کہ اولیاء مقتول میں عورت ہے تو اسے دیگر اولیاء کی طرح قاتل کو قصاص سے بری کرنے کا حق حاصل ہے۔

وقد اختلف الناس فی عفو النساء ،فقال أكثر أهل العلم: عفو النساء عن الدم جائز كعفو الرجال. (حاشیہ شرح مشکل الآثار:۱/ ۹۷)

اقوال المحدثین:

صاحب بذل اس مسئلہ کے سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

لوگوں کا اس میں اختلاف ہے؛ کہ آیا عورت قاتل کو قصاص سے بری کرسکتی ہے یا نہیں؟ چناں چہ اکثر علماء کی رائے یہی ہے کہ مرد کی طرح عورت بھی معاف کرسکتی ہے، لیکن امام اوزاعی، ابن شبرمہ نے اجازت نہیں دی ہے، حضرت حسن اور ابراہیم کے نزدیک شوہر اور بیوی دونوں کو اس کا حق نہیں ہے۔

واختلف الناس فی عفو النساء ،فقال اکثر اهل العلم :عفو النساء عن الدم جائز كعفو الرجال .وقال الأوزاعي وابن شبرمة: ليس للنساء عفو ،وعن الحسن و -إبراهيم النخعي- ليس للزوج ولا للمرأة عفو في الدم. (بذل المجهود:۱۲/ ۶۴۳-۶۴۴)

اسی طرح امام خطابی کا بھی یہی نظریہ ہے کہ مردوں کی طرح عورت بھی قاتل کو قصاص سے بری کرسکتی ہے۔ (معالم السنن بحوالہ شرح مشکل:۱/ ۹۷)

باب: ۱۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا قَدْ رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمُ ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَكَمًا مُقْسِطًا يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلُ الْخِنْزِيرَ وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمُ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلُ الْخِنْزِيرَ وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ وَيَفِيضُ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ. (شرح مشکل الآثار:۱/۹۹ ☆ رواہ البخاری (۲۲۲۲ و ۲۴۷۶ و ۳۴۴۸) مسلم (۱۵۵، ۲۴۲) والترمذی (۲۲۳۳)

خلاصۃ الحدیث:

قرآن وحدیث میں قیامت کی کئی علامات ذکر کی گئی ہیں، ان میں سے ایک اہم علامت ہے حضرت عیسی علیہ السلام کا آسمان سے دنیا میں تشریف لانا، ایک عادل منصف حکمران کی طرح حکمرانی کرنا، صلیب کو توڑنا، سور کو مارنا، جزیہ کو اٹھا دینا اور مال و دولت کی ایسی فراوانی ہونا کہ کوئی زکوٰۃ وصدقات قبول کرنے والا نہ ہوگا۔

یہ دراصل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عادلانہ نظام اور شریعت مطہرہ کے نفاذ کا نتیجہ ہوگا کہ مال کی طرف لوگوں کی رغبت کم ہو جائے گی، اور جب مال کی رغبت کم ہوتی ہے، تو قناعت کی صفت نمایاں ہوجاتی ہے اور قلیل مال بھی کثیر معلوم ہونے لگتا ہے، اسی مضمون کو ثابت کرنے کے لیے صاحب کتاب نے اس باب کی پہلی روایت کو پیش کیا ہے۔

سوال:

اس باب میں امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرۃ کی دو احادیث ذکر کی ہیں، جن سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ جب حضرت عیسی علیہ السلام کی آمد ہوگی، تو آپ کے عادلانہ نظام کی وجہ سے دنیا میں پرامن ماحول قائم ہوجائے گا، کسی کو کسی سے کوئی نفرت نہیں ہوگی، اور نہ حسد؛ بل کہ محبت و ہم دردی اور غمخواری کی فضا قائم ہوگی اور مال کی طرف چاہت ختم ہوجائے گی، یہاں تک کہ کوئی زکوٰۃ لینے والا نہیں ہوگا، تو کیا زکوٰۃ اور جزیہ کا حکم ساقط ہوجائے گا؟

جواب:

ظاہر ہے کہ جب دنیا میں مصارف زکوٰۃ اور مستحقین جزیہ نہیں رہیں گے تو زکوٰۃ اور جزیہ کا حکم بھی ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ امام طحاویؒ ذکر کرتے ہیں:

قال أبو جعفر: فتأملنا هذين الحديثين...... فلم يكن للزكاة أهل يوضع فيهم وإذا كان ذلك سقط فرضها، وكذلك الجزية إنما جعلها الله تعالى على من جعلها عليه لتصرف فيما يحتاج إليه من قتال ومما سواه مما يجب صرفها فيه، فإذا ذهب ذلك ولم يكن لها أهل تصرف إليهم؛ سقط فرضها. فهذا عندنا وجه ما روي في هذين الحديثين. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۰۰)

اقوال المحدثین:

صاحب فتح الباری نے یہ جواب دیا ہے کہ ایک طرف حضرت عیسی علیہ السلام کا عادلانہ نظام قائم ہوگا، اور دوسری طرف مال کی کثرت ہوگی، جس کی برکت سے لوگ قیامت کے قریب آنے کا خیال کریں گے، مال کی رغبت کم ہوجائے گی، جب مال کی رغبت کم ہوجائے گی، تو کم مال بھی کثیر معلوم ہوگا، نتیجہ یہ ہوگا کہ زکوٰۃ وصدقات کو قبول کرنے والا کوئی

نہیں ملے گا۔

قوله ويفيض المال بفتح أوله وكسر الفاء وبالضاد المعجمة أي يكثر .وفي رواية عطاء بن ميناء المذكورة وليدعون إلى المال فلا يقبله أحد، وسبب كثرته نزول البركات وتوالي الخيرات بسبب العدل وعدم الظلم، وحينئذ تخرج الأرض كنوزها وتقل الرغبات في اقتناء المال لعلمهم بقرب الساعة. (فتح الباری:۷/۱۶۷)

❁❁❁

باب: ۱۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الشَّيْطَانِ أَنَّهُ يَجْرِي مِنَ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ وَهَلِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ فِي ذَلِكَ كَمَنْ سِوَاهُ مِنَ النَّاسِ أَوْ بِخِلَافِهِمْ؟

عَنِ الزُّهْرِيِّ، حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنٍ، أَنَّ صَفِيَّةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا جَاءَتِ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزُورُهُ فِي اعْتِكَافِهِ فِي الْمَسْجِدِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ سَاعَةً، ثُمَّ قَامَتْ تَنْقَلِبُ، وَقَامَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم مَعَهَا يَقْلِبُهَا، حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ بَابَ الْمَسْجِدِ الَّذِي عِنْدَ بَابِ أُمِّ سَلَمَةَ مَرَّ بِهِمَا رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ فَسَلَّمَا عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثُمَّ نَفَذَا فَقَالَ لَهُمَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَى رِسْلِكُمَا إِنَّهَا صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ، فَقَالَا: سُبْحَانَ اللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَبُرَ ذَلِكَ عَلَيْهِمَا فَقَالَ: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَبْلُغُ مِنَ ابْنِ آدَمَ مَبْلَغَ الدَّمِ، وَإِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقْذِفَ فِي قُلُوبِكُمَا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۰۱☆رواہ البخاری (۲۰۳۵ و ۲۰۳۸ و ۲۰۳۹ و ۳۱۰۱ و ۶۲۱۹ و ۷۱۷۱) ومسلم (۲۱۷۵)

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ شیطان انسان کا سب سے مہلک دشمن ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے: "إن الشيطان لكم عدو مبين" (شیطان تمہارا کھلا ہوا دشمن ہے) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہاں تک فرمایا ہے کہ: شیطان انسان کے جسم میں خون

کی طرح کام کر رہا ہے، اس لیے انسان کو چاہئے کہ وہ اپنے دامن کو اس کے فریب اور چالبازی سے بچائے اور اس کے نقش قدم پر ہرگز نہ چلے؛ کیوں کہ شیطان انسان سے خون کی طرح قریب ہے، موقع پاتے ہی اسے اپنے جال میں پھنسانے کی کوشش کرتا ہے اور ذہنوں میں تشکیکی باتیں ڈالتا ہے؛ حتی کہ اپنے قریبی محسن سے بھی بدگمان کر دیتا ہے، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب کی پہلی حدیث میں دو صحابہ کرام کو شیطان کے جال سے دور رہنے کے لیے یہ جملہ ارشاد فرمایا اور ان کے سامنے حقیقت واقعہ کو واشگاف کر دیا۔

فقال لهما النبی علیہ السلام "علی رسلکما إنها صفية بنت حيي." فقالا: سبحان الله يا رسول الله! و كبر ذلك عليهما، فقال: إن الشطان يبلغ من ابن آدم مبلغ الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۰۱)

الغرض آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں انصاری صحابی کو بدگمانی اور شیطانی وسوسے سے بچنے کے لیے یہ کہا: جو عورت میرے ساتھ ہے وہ میری بیوی ہے، دونوں صحابہ نے سبحان اللہ کہا اور دونوں کو یہ برا لگا مگر حضورؐ نے حقیقت کو واضح کر دیا کہ شبہ نہ ہو کہ ہمارے ساتھ کون عورت ہے؟

اعتراض:

یہاں سوال یہ ہے کہ جس طرح شیطان انسان پر تصرف کرتا ہے اور خون کی طرح حلول کر جاتا ہے، تو کیا اسی طرح حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بھی اس کا بس چلتا ہے یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کوئی جداگانہ شان ہے؟

قال أبو جعفر: فكان فيما روينا عن رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم هذين الحديثين ما قد يحتمل أن يكون رسول الله عليه السلام قد كان ذلك كمن سواه من الناس، ويحتمل أن يكون كان فيه بخلافهم. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۰۲)

جواب:

امام طحاویؒ نے اس اشکال کے جواب میں تین احادیث کو پیش کیا، ایک حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت، دوسری حضرت جابر اور تیسری حضرت عائشہ کی، تینوں احادیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ شیطان ہر انسان کے جسم میں خون کی طرح دوڑ رہا ہے جو گناہ کی طرف راغب کرتا ہے، مگر صحابہ کرام نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ سوال کیا: ''وإيّاك''، دوسری روایت میں ''ومنك يارسول الله'' اور حضرت عائشہ کی روایت میں ''وأنت يا رسول الله'' کے الفاظ ہیں، جن کا مفہوم یہ ہے کہ صحابہ کرام نے جب یہ پوچھا آپ کے ساتھ بھی شیطان ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا: ''أنا ولكني دعوت الله فأعانني عليه فأسلم.'' (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۰۴)

ہاں! مگر میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی، تو اللہ نے اس پر میری مدد کی اور وہ میرا فرماں بردار بن گیا۔

الغرض مذکورہ تینوں احادیث سے یہ بات واضح ہوئی کہ شیطان حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعا کی وجہ سے شیطان آپ کا مطیع و فرماں بردار ہو گیا، اس لیے اس کا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر کوئی بس نہیں چلتا۔

قال أبو جعفر: فوقفنا على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان في هذا المعنى كسائر الناس سواه، وأن الله أعانه عليه فأسلم بإسلامه الذي هداه له حتى صار صلى الله عليه وسلم في السلامة منه بخلاف غيره من الناس فيمن هو معه من جنسه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۰۴)

اقوال المحدثین:

ملا علی قاریؒ شیطان کے وسوسہ کے تحت حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کی روشنی میں

لکھتے ہیں کہ ملائکہ کی طرح شیطان حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہوتا ہے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معصوم ہونے یا آپ کی خصوصیت کی بنا پر اللہ تعالیٰ شیطان کے وساوس سے آپ کو محفوظ فرمایا ہے۔

علامہ تورپشتی کا یہ نظریہ ہے کہ شیطان آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہوتا ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ آپ کے معجزہ کی برکت سے اس (شیطان) کو اسلام کی دولت سے مالا مال کر دیتے ہیں، پھر وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دل میں خیر ہی کی بات ڈالتا ہے۔

قال التوربستی: اللّٰہ تعالیٰ قادر علی کل شيئ فلا یستبعد من فضله ان یخص نبیه بهذه الکرامة اعنی إسلام قرینه وبما فوقه. (مرقاة المفاتیح: ۱/۲۲۹)

تعارض:

اسی باب میں حضرت ابوالازہر سے ایک روایت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شیطان کے سلسلہ میں یہ دعا کی ہے: "اللهم اغفر ذنبي وأخسئ شیطاني" اے اللہ میرے گناہ کو بخش دے اور میرے شیطان کو ذلیل وخوار فرما۔

اس کے برعکس حضرت عائشہ کی روایت اس سے پہلے اسی باب میں مذکور ہے، جس میں یہ ہے: "ولکنی دعوت اللّٰہ فاعانني علیه فاسلم" مگر میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تو اللہ نے اس پر میری مدد کی اور وہ میرا فرمانبردار ہو گیا۔

الغرض ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شیطان کے لیے بددعا کی ہے اور دوسری روایت میں اس کے فرمانبردار اور مطیع ہونے کی اطلاع دی، اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

فإن قال قائل فقد روي عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم في هذا الباب شيء مما یوجب أن یوقف علی ارتفاع التضاد عنه وعما رویت مما قد کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم خص به من إسلام شیطانه لکي یسلم منه. وذکر في ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۰۴)

جمع وتطبیق:

تطبیق کی صورت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شیطان کے فرماں بردار ہونے سے پہلے بددعا کی ہے اور اس کے بعد وہ فرماں بردار ہو گیا، گویا کہ دونوں باتیں دو زمانوں میں پائی گئیں؛ اس لیے دونوں میں کوئی تعارض نہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

قيل له: هذا عندنا والله أعلم كان رسول الله عليه السلام قبل إسلام شيطانه فلما أسلم استحال أن يكون صلى الله عليه وسلم يدعو الله فيه بذلك مع إسلامه الذي هو عليه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۰۵)

باب:۱٦١

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا أَمَرَ بِهِ فِي السَّيْرِ عَلَى الْإِبِلِ فِي حَالِ الْخِصْبِ وَفِي حَالِ الْجَدْبِ

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي أَنَسٌ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا أَخْصَبَتِ الْأَرْضُ فَانْزِلُوا عَنْ ظَهْرِكُمْ فَأَعْطُوهُ حَقَّهُ مِنَ الْكَلَإِ، وَإِذَا أَجْدَبَتِ الْأَرْضُ فَامْضُوا عَلَيْهَا بِنَقْيِهَا، وَعَلَيْكُمْ بِالدُّلْجَةِ فَإِنَّ الْأَرْضَ تُطْوَى بِاللَّيْلِ. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۰۶☆رواہ الحاکم:۱/۴۴۵،وابوداود(۲۵۷۱)

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صرف انسان وجنات ہی کے لیے رحمت بنا کر نہیں بھیجے گئے ؛ بلکہ کائنات کی تمام مخلوقات کے لیے مہربان اور رحمت بنا کر بھیجے گئے جیسا کہ قرآن میں ہے:''وما ارسلناك الا رحمة للعلمين'' حتی کہ آپ جانوروں کے حق میں باعث رحمت ثابت ہوئے ،اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صاحب جانور کو جانوروں کے ساتھ حقوق کی ادائیگی اور چارہ دینے کے سلسلہ میں جو ہدایات دی ہیں، وہ آپ ہی کا کردار ہوسکتا ہے۔اس باب کی پہلی روایت میں آپ نے امت کو یہی تعلیم دی ہے کہ جب تم سرسبز و شاداب زمین پر سفر کرو،تو سواری سے اتر جاؤ اور جانوروں کو گھاس چرنے کے لیے چھوڑ دو، اوراگر خشک زمین پر سفر کرو،تو تیز رفتاری کے ساتھ چلو اور تمہارے لیے بہتر یہ ہے کہ رات

کے وقت سفر کرو کیونکہ زمین لپیٹنے کی وجہ سے مسافت جلد طے ہو جاتی ہے۔

تعارض:

یہی مضمون اس باب میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں مذکور ہے، مضمون کے اعتبار سے دونوں احادیث متحد ہیں، البتہ الفاظ کے اعتبار سے فرق ہے، چنانچہ ابو ہریرہ کی روایت میں "وعليكم بالدلجة" ہے البتہ محمد بن خزیمہ کی روایت میں "التعريس" کا لفظ بھی ہے۔

قال أبو جعفر: فتأملنا هذا الحديث فوجدنا فيه أمر رسول الله عليه السلام في حال الخصب بالنزول عن الظهر... الخ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۰۷)

دفع تعارض اور جمع تطبیق:

درحقیقت ان روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے کیوں کہ باب کی پہلی حدیث اور ابو امیہ والی حدیث میں رات میں سفر کرنے کی ترغیب ہے، البتہ محمد بن خزیمہ کی حدیث میں "وعليكم بالدلجة" کے بجائے "التعريس" کا لفظ استعمال ہوا ہے جو "دلجة" کے معنی میں ہے؛ کیوں کہ تعریس کی صورت رات میں پیدا ہوتی ہے نہ کہ دن میں، ابو امیہ کی حدیث کا مفہوم یہ ہے: رات میں سفر کرتے وقت سواری کا حق ادا کیا جائے اور تعریس کا معنی بھی رات ہے، چونکہ جب رات میں سفر ہوتا ہے، تو رات کے اخیر حصہ میں نیند زیادہ آتی ہے، اس لیے استراحت کے لیے قیام کرنا پڑتا ہے، اس لیے محمد بن خزیمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں، "وإذا أردتم التعريس فتنكبوا الطريق." ہے جب تم رات کے اخیر میں قیام کا ارادہ کرو، تو راستہ کے ایک کنارہ پر قیام کرو، تا کہ خطرات سے محفوظ رہو، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے۔

قال أبو جعفر: فكان معنى حديث أبي أمية على القصد إلى السير عليها في الليل، وكان في حديث ابن خزيمة ما قد دل على ذلك بذكره التعريس، والتعريس في هذا المعنى إنما يكون في الليل لا في النهار. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۰۸)

اقوال المحدثین

تعارض کی دوسری توجیہ:

صاحب بذل نے ایک توجیہ یہ کی ہے کہ روایت میں رات میں چلنے کا حکم اس لیے دیا گیا کہ رات کے آخری حصہ میں چلنا شروع کریں گے، تو دن چڑھتے چڑھتے لمبی مسافت طے ہو جائے گی اور سفر کرنے والا یہ خیال کرے گا کہ بہت کم چلا ہے؛ حالانکہ وہ بہت زیادہ مسافت طے کر چکا ہوگا۔

إذا ساروا آخر الليل يعنى لا تقنعوا بالسير نهاراً بل سيروا بالليل أيضاً الخ. (مرقاۃ المفاتیح: رقم: ۳۹۰۹)

وقال المظهري: اذا ساروا آخر الليل أي لا تقنعوا بالسير نهارا، بل سيروا بالليل فانه يسهل بحيث يظن الماضى انه سار قليلا وقد سار كثيراً. (بذل المجہود: ۹/۱۴۹ رقم: ۲۵۷۱)

ملا علی قاری کا جواب:

حضرت محمد بن خزیمہ کی روایت میں "واذا اردتم التعريس فتنكبوا الطريق" جو اضافہ ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ راستہ سبھوں کے لیے ہے، وہاں سے چوپائے، درندے اور حشرات الارض گذرتے ہیں، اس لیے بیچ راستہ قیام کرنے میں وہ جانور مسافر کو تکلیف پہنچا سکتے ہیں، اس لیے سد باب کے طور پر "فتنكبوا الطريق" راستہ کے کنارہ قیام کرنے کا حکم دیا ہے۔

فإذا اردتم التعريس" وهو النزول الى اخر الليل للاستراحة " فتنكبوا" أى : فاجتنبوا عن الطريق واعدلوا عنه، وزاد فى رواية مسلم: فانها طرق الدواب، اى دواب المسافرين أو دواب الارض من السباع، وغيرها والهوام بالليل الخ. (بذل المجہود: ۹/۱۴۷)

وإذا عرستم بالليل فاجتنبوا الطريق ، أي: في نزولكم الطريق فإنها طرق الدواب؛ أي: دواب المسافرين، أو دواب الأرض من السباع وغيرها ومأوى الهوام بالليل كل ذات . . . (مرقاۃ المفاتیح رقم: ۳۸۹۸ کتاب الجہاد باب آداب السفر)

باب:۱۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا بَيْنَ وَضْعِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْمَسْجِدِ الأَقْصَى فِي الْأَرْضِ مِنَ الْمُدَّةِ

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوَّلًا؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ قَالَ، قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى. قَالَ، قُلْتُ: كَمْ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: أَرْبَعُونَ سَنَةً فَأَيْنَمَا أَدْرَكَتْكَ الصَّلَاةُ فَصَلِّ فَهُوَ مَسْجِدٌ. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۰۹☆رواہ البخاری(۳۳۶۶)ومسلم(۵۲۰)وابن ماجہ(۷۵۳)والنسائی:۲/۳۲)

خلاصۃ الحدیث:

روئے زمین پر سب سے پہلا گھر بیت اللہ ہے، جو مکہ میں واقع ہے،قرآن میں اللہ تعالیٰ نے اس طرح ذکر کیا ہے:"إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ"(آل عمران/۹۶) یقینا جومکان سب سے پہلے لوگوں کے واسطے مقرر کیا گیا وہ مکان ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ برکت والا ہے اور جہاں بھر کے لوگوں کا رہنما ہے۔

چنانچہ حضرت ابوذرؓ کی روایت میں ہے کہ سب سے پہلے مسجد حرام کی تعمیر ہوئی، اس کے بعد مسجد اقصیٰ کی ،اور دونوں مساجد کے درمیان ۴۰ سال کا فاصلہ ہے،اس کے بعد اصولی طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امت کی رہنمائی کی کہ جب نماز کا وقت ہوجائے توتم نماز ادا کرو چاہے، جہاں بھی رہو، مسجد میں رہو یا صحرا میں، حضر میں ہو یا سفر میں۔

اعتراض:

یہاں اشکال یہ ہے کہ حضرت ابوذر کی روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ روئے زمین کی پہلی مسجد تعمیر کے اعتبار سے مسجد حرام ہے، دوسری مسجد اقصیٰ، اور دونوں کی تعمیر کے درمیان صرف چالیس سال کا فاصلہ ہے، یہ ممکن ہی نہیں بلکہ محال ہے۔

جب کہ دوسری طرف یہ بات مشہور ہے کہ مسجد حرام کے بانی حضرت ابراہیمؑ ہیں، اور مسجد اقصیٰ کے بانی حضرت داودؑ اور ان کے فرزند حضرت سلیمان علیہ السلام ہیں، حالاں کہ حضرت ابراہیم اور حضرت داودؑ اور ان کے لڑکے سلیمانؑ کے درمیان کئی صدیاں گذری ہیں، جس میں حضرت ابراہیم کے فرزند اسحٰق ان کے لڑکے یعقوب، ان کے بعد یوسف اور یوسف کے بعد موسیٰ اور حضرت موسیٰ کے بعد حضرت داود علیہم السلام آئے، الغرض مذکورہ انبیائے کرام صرف چالیس سال کے عرصے میں کیسے آگئے؟

فقال قائل: باني المسجد الحرام هو إبراهيم عليه السلام وباني المسجد الأقصى هو داود وابنه سليمان عليهما السلام من بعده وقد كان بين إبراهيم وبينهما من القرون ما شاء الله أن يكون الخ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۰۹)

جواب:

یہاں یہ اشکال اس لیے وارد ہوا ہے کہ مسجد حرام کے بانی حضرت ابراہیم کو اور مسجد اقصیٰ کے بانی حضرت داودؑ کو تسلیم کیا گیا ہے؛ لیکن دونوں میں سے کوئی حقیقۃً بانی نہیں ہیں؛ البتہ حضرت آدمؑ نے کعبۃ اللہ کی بنیاد رکھی، اس کے بعد حضرت ابراہیم نے اس کے تعمیری کام کو انجام دیا، اسی طرح بیت المقدس کے مؤسّس اول کوئی اور ہیں؛ البتہ حضرت داود و سلیمان علیہما السلام نے اس کی تجدید و توسیع میں حصہ لیا ہے، لہٰذا باب کی پہلی روایت میں مسجد حرام اور مسجد

اقصیٰ کی تعمیر سے متعلق جو بات آئی ہے، اس سے متعلق حضرت ابوذرؓ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے سوال کرنا نہیں تھا؛ بلکہ سوال کا مقصد یہ تھا ان دونوں کے وضع بناء میں کتنی مدت رہی؟ یعنی دونوں مساجد کی بنیاد رکھنے کے درمیان کتنا فاصلہ رہا؟ تو آپ نے چالیس سال کہا، اس کا جواب وہی ہے جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ: حضرت داود اور حضرت سلیمان علیہما السلام سے پہلے مسجد اقصیٰ کی بعض نبیوں نے تعمیر کی؛ لیکن جب دونوں انبیاء کے دور نبوت میں بھی اس کی تعمیر کی ضرورت پڑی، تو انہوں نے بھی اس میں دلچسپی لی، اور مسجد اقصیٰ کی تجدید وتوسیع کے کام کو بام عروج تک پہنچایا، اس اعتبار سے ان دونوں انبیاء کی طرف بنا کی نسبت کی گئی ہے۔

فكان جوابنا له في ذلك أن من بنى هذين المسجدين هو من ذكره ولم يكن سؤال أبي ذر رسول الله عليه السلام عن مدة ما بين بنائهما إنما سأله عن مدة ما كان بين وضعهما فأجابه بما أجابه به. وقد يحتمل أن يكون واضع المسجد الأقصى كان بعض أنبياء الله قبل داود وقبل سليمان, ثم بناه داود وسليمان في الوقت الذي بنياه فيه فلم يكن في هذا الحديث بحمد الله ما يجب استحالته. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۱۰)

اقوال المحدثین:

علامہ ابن قیمؒ رقمطراز ہیں:

اصل میں بات یہ ہے کہ حضرت سلیمان بن داود نے مسجد اقصیٰ کی بنیاد رکھی، جب کہ ان کے اور حضرت ابراہیم کے درمیان میں ایک ہزار سے زیادہ سال کا فاصلہ ہے؛ اس لیے یہ قول (اس کے بانی حضرت سلیمان ہیں) جہالت پر مبنی ہے، وجہ یہ ہے کہ حضرت سلیمان کے ذریعہ مسجد اقصیٰ کی تجدید ہوئی ہے، نہ کہ تأسیس، دراصل اس کی بنیاد حضرت یعقوب بن اسحاق نے کعبۃ اللہ کی بنیاد کے بعد رکھی ہے۔

فقال : معلوم أن سليمان بن داود هو الذي بنى المسجد الاقصىٰ،وبينه وبين ابراهيم اكثر من ألف عام، وهذا من جهل هذا القائل،فإن سليمان انما كان له من المسجد الاقصىٰ تجديده لا تاسيسه،والذى أسسه هو يعقوب بن اسحاق بعد بناء ابراهيم الكعبة بهذاالمقدار. (زادالمعاد:۱/۵۰)

قال الابهرى: فيه اشكال،لأن إبراهيم بنىٰ الكعبة،وسليمان بنى بيت المقدس، وهو بعد إبراهيم بأكثر من ألف عام،على ما قاله أهل التواريخ.الخ... (فتح الملہم: ۴/۶)

اس کی مزید وضاحت علامہ ابن الجوزیؒ کے قول سے ہوتی ہے۔

مسجد حرام کے بانیٔ اول نہ ابراہیمؑ ہیں،اور نہ مسجد اقصیٰ کے بانی اول حضرت سلیمانؑ ہیں؛ البتہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ کعبہ کی سب سے پہلی بنیاد حضرت آدم نے رکھی، اس کے بعد ان کی اولا د روئے زمین پر پھیل گئیں،تو یہ ممکن ہے کہ ان کی اولا د میں سے کسی نے بیت المقدس کی بنیاد رکھی ہو۔

والأوجه فى الجواب ما ذكره ابن الجوزى: ان الاشارة فى الحديث إلى اول البناء ووضع اساس المسجد،وليس إبراهيم أول من بنى الكعبة ولا سليمان أول من بنى بيت المقدس، فقد روينا أن أول من بنى الكعبة آدم الخ.(موسوعۃ فتح الملہم: ۴/۶،فتح الباری:۷/ ۶۲رقم ۳۳۷۱)

فتح البیان میں حضرت علی کا قول ذکر کیا گیا ہے کہ سب سے پہلے فرشتوں نے حضرت آدم کی تخلیق سے دو ہزار سال پہلے بیت اللہ کی بنیاد ڈالی، اس کے بعد فرشتوں نے ہی بیت المقدس کی بنیاد ڈالی، اوران دونوں کے درمیان کا عرصہ چالیس سال کا ہے۔

وفي فتح البيان: قال علي : كانت البيوت قبله ولكنه كان أول بيت وضع لعبادة الله قبل خلق أدم بالفى عام، ووضع بعده الاقصىٰ،وبينهما اربعون سنة كما فى حديث

الصحيحين وهذا يقتضى أن الاقصىٰ بنته الملائكة ايضا فاربعون سنة مدة مابنين البنائين للملائكة فلا اشكال. (فتح البیان بحوالہ موسوعۃ فتح الملہم: ۶/۴)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مسجد حرام و مسجد اقصیٰ دونوں کی بنیاد فرشتوں نے رکھی ہے، اس اعتبار سے دونوں میں چالیس سال کا فاصلہ ہے اور یہ ممکن ہے اور حضرت ابوذر کی روایت سے بھی یہی مقصود ہے۔

علامہ ابن جوزی کا جواب:

فرماتے ہیں کہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ مسجد اقصیٰ کے بانی قطعی طور پر حضرت سلیمانؑ نہیں ہیں؛ بلکہ انبیاء اور صالحین میں بانیین کی تعداد بہت زیادہ رہی ہیں، اس لیے اللہ ہی بہتر جاننے والا ہے کہ اول بانی کون ہیں؟

وقد تعقب الحافظ أيضا . . . ما أجاب به ابن الجوزى. وقال الخطابى: يشبه أن يكون المسجد الاقصى أول ما وضع بناءه بعض اولياء الله قبل داود وسليمان، ثم داود و سليمان فزادا فيه ووسعاه فاضيف إليهما بناؤه. (فتح الباری: ۶۲/۷ رقم ۳۳۶۶)

نیز فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ روایت ملی ہے کہ کعبۃ اللہ کے اول بانی حضرت آدمؑ ہیں، پھر آپ علیہ السلام کی نسل زمین پر پھیلی تو بہت ممکن ہے کہ آپ ہی کی اولاد میں سے کسی نے بیت المقدس کی بنیاد رکھی ہو۔ (کشف المشکل من حدیث الصحیحین: ۳۶۰/۱)

فقد روينا ان أول من بنى الكعبة آدم ثم انتشر ولده فى الارض فجائز ان يكون بعضهم قد وضع بيت المقدس ثم بنى إبراهيم الكعبة بنص القران الخ. (فتح الباری: ۶۲/۷ رقم: ۳۳۶۶)

امام قرطبی اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے اس کی تائید کی ہیں اور اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

قال القرطبى: ان الحديث لا يدل على ان ابراهيم و سليمان لما بنيا المسجدين

ابتداء اوضعهما لهما بل ذلك تجديد لما كان اسسه غيرهما. (فتح الباری: ۷/ ٦٢)

خلاصہ بحث:

بلا شبہ کعبۃ اللہ کے اول بانی حضرت آدمؑ ہیں، مگر وہ روایت جس میں حضرت ابراہیم کا ذکر ہے وہ بناء تجدیدی پر محمول ہے کہ حضرت ابراہیم نے تجدید اور توسیع کے طور پر کعبہ کی تعمیر فرمائی، اسی طرح مسجد اقصیٰ کے اول بانی حضرت آدم ہیں، البتہ جب ابناء آدم میں سے کئی لوگوں نے نئے سرے سے اس کی تعمیر کی اور حضرت داودؑ کا دور آیا تو دوبارہ حضرت سلیمانؑ نے بھی تجدیدی طور پر تعمیر فرمائی۔

فقيل: إن إبراهيم و سليمان عليهما السلام إنما جددا ما كان أسسه غيرهما، وقد روى أن أول من بنى البيت آدم عليه السلام كما تقدم. فيجوز ان يكون غيره من ولده وضع بيت المقدس من بعده بأربعين عاما الخ. (تفسیر قرطبی: ۲/ ۱۳۰، سورہ آل عمران: ۹٦)

❁ ❁ ❁

باب:۱۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمُعَوِّذَتَيْنِ وَمَا رُوِيَ عَنْهُ مَا يُوجِبُ أَنَّهُمَا مِنَ الْقُرْآنِ

عَنْ زِرِّ بْنِ حُبَيْشٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ عَنِ الْمُعَوِّذَتَيْنِ، وَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ أَخَاكَ ابْنَ مَسْعُودٍ يَحُكُّهُمَا مِنَ الْمُصْحَفِ، فَقَالَ: إِنِّي سَأَلْتُ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: قِيلَ لِي: قُلْ فَقُلْتُ، فَنَحْنُ نَقُولُ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۱۱

☆ رواہ البخاری (۴۹۷۶ و ۴۹۷۷)

خلاصۃ الحدیث:

قرآن مجید کلام الٰہی ہے، عالم کے تمام انس وجن کی ہدایت ورہنمائی کے لیے آخری آسمانی کتاب ہے، جس کی حفاظت کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے لیا ہے، یہ کتاب جہاں آسمانی کتابوں میں آخری کتاب ہے، وہیں آخری نبی پر بھی نازل ہوئی ہے، اس لیے اس کے تمام احکام وتعلیمات پر یقین رکھتے ہوئے عمل کرنا ضروری ہے۔

قرآن مجید کی تمام سورتیں اور آیات قابل قدر ہیں، جہاں ان میں نصیحت کے سامان، دلوں کے تمام امراض اور روگ کا علاج ہے، وہیں ان میں انسانیت کی رشد وہدایت کے لیے مشعل راہ بھی ہے، ارشاد الٰہی ہے:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى

وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (یونس:۵۷)

اے لوگو! تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے ایک ایسی چیز آئی ہے جو نصیحت ہے اور دلوں میں روگ ہیں ان کے لیے شفاء ہے، اور ایمان والوں کے لیے رہنمائی کرنے والی اور رحمت ہے۔

یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ قرآن میں مثبت دعا کے ساتھ ساتھ منفی دعا بھی ہے، اور منفی دعا میں سورہ فلق اور سورہ ناس دونوں سورتیں غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں، اور ان دونوں سورتوں میں دنیوی اور اخروی آفات سے بچنے کے لیے اللہ کی پناہ مانگنے کی تعلیم ہے، اس لیے ان کو معوذتین کہتے ہیں۔

حافظ ابن قیمؒ نے ان دونوں سورتوں کی تفسیر یکجا لکھی ہے، اس میں فرمایا ہے کہ ان دونوں سورتوں کے منافع و برکات اور سب لوگوں کو ان کی حاجت وضرورت ایسی ہے کہ کوئی انسان ان سے مستغنی نہیں ہوسکتا، ان دونوں سورتوں کو سحر، نظر بد اور تمام آفات جسمانی و روحانی کے دور کرنے میں تاثیر عظیم ہے۔ (معارف القرآن: ۸/ ۲۰۵، مکتبہ ادارہ اشرفی دیوبند)

بہر حال یہاں امام طحاویؒ معوذتین کے تحت باب قائم کر کے اور احادیث رسولؐ کو جمع کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ آیا معوذتین (سورۂ فلق اور سورۂ ناس) قرآن مجید کی سورتوں میں سے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث چار مختلف طرق سے ذکر کی گئی ہیں؛ لیکن ان احادیث سے نہ معوذتین کا قرآن سے ہونا ثابت ہوتا ہے اور نہ اس سے خارج ہونا، چنانچہ امام طحاویؒ نے روایات کو ذکر کرنے کے بعد ”قال ابو جعفر“ سے یہی واضح کیا ہے۔

قال أبو جعفر: فكان ما روينا عن أبي في هذه الآثار من جوابه زرا ما قد ذكر فيها مما ليس فيه إثبات منه أنهما من القرآن ولا إخراج لهما منه، ثم تأملنا ما روي عن النبي عليه السلام فيهما سوى ذلك، هل نجد فيه تحقيقه أنهما من القرآن أو أنهما ليسا منه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۱۳)

البتہ دوسری فصل میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کو متعدد طرق سے امام طحاوی نے جمع کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ دونوں سورتیں (معوذتین) قرآن مجید میں شامل ہیں، دیگر سورتوں کی طرح یہ سورتیں بھی قرآن پاک کی آخری سورتیں ہیں، اور قرآن کے جز ہیں۔

الغرض پہلے حضرت عقبہ بن عامر کی روایت ملاحظہ کیجئے، اس کے بعد امام طحاوی کی رائے۔

عن عقبة بن عامر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنزل الله علي آيات لم ينزل علي مثلهن؛ المعوذات، ثم قرأهما. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۱۴)

اسی طرح یہ حدیث متعدد سند سے تھوڑے فرق کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں، جس سے یہ بات بے غبار ہوجاتی ہے کہ دونوں سورتیں (معوذتین) قرآن پاک میں شامل ہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے اخیر میں اس بات کو بہت ہی یقین اور وثوق کے ساتھ کہا ہے۔

قال أبو جعفر: فكان فيما روينا تحقيق رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهما من القرآن فاتفق جميع ما رويناه عنه في ذلك لما صح وخرجت معانيه ولم تخالف بشيء منه شيئا. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۱۷)

تعارض:

باب کی پہلی روایت حضرت ابوذر بن حبیش کی روایت سے معوذتین کا قرآن پاک کا جز ہونا اور نہ ہونا ثابت ہے، جب کہ حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے دونوں سورتوں کا قرآن کریم کا جز ہونا ظاہر ہوتا ہے، اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہے۔

قال أبو جعفر: فكان ما روينا عن أبي في هذه الآثار من جوابه زرا ما قد ذكر فيها مما ليس فيه إثبات منه أنهما من القرآن ولا إخراج لهما منه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۱۳)

جمع وتطبیق:

حقیقت یہ ہے کہ معوذتین قرآن مجید کے جز ہیں، رہا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا دونوں سورتوں کو مصحف میں شامل نہ کرنے کا مسئلہ (جیسا کہ حضرت ابوذر بن حبیش کی روایت میں ہے) تو اس سلسلہ میں محدثین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ انفرادی اور اجتہادی رائے ہے، جس کی صحابہ میں سے کسی نے توثیق ومتابعت نہیں کی ہے۔

چناں چہ صاحب بزار نے اس کو ذکر کیا ہے:

وقد أخرجه البزار... وفي آخره يقول: انما أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يتعوذ بهما، قال البزار: ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قرأهما فى الصلاة واثبتا فى المصاحف. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۱۲)

اقوال المحدثین:

علامہ ابن حجر نے امام بزار کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے ابن مسعود کی متابعت نہیں کی اور یہ بات تو آپ ﷺ سے بالکل صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ نے نماز میں معوذتین کو پڑھا ہے۔

قال البزار: ولم يتابع بن مسعود على ذلك أحد من الصحابة، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأهما في الصلاة. (فتح الباری: ۹/ ۷۷۱)

قاضی ابوبکر الباقلانی نے اپنی کتاب ''الانتصار'' میں یہ بات نقل کی ہے اور قاضی عیاض وغیرہ نے آپ کی متابعت کی ہے کہ ابن مسعود جزء قرآن ہونے کے منکر نہیں ہیں؛ البتہ مصحف میں معوذتین کے اثبات کے منکر ہیں، اس لیے ان کا خیال یہ تھا کہ جب تک آپ ﷺ کسی چیز کو مصحف میں لکھنے کی اجازت نہ دے دیں، اس وقت تک کسی چیز کو

مصحف میں نہیں لکھا جائے گا۔

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ تاویل بڑی اچھی ہے؛ لہٰذا وہ روایت بالکل صحیح ہے ’’أنهما لستا من كتاب الله‘‘ اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس روایت میں ’’لفظ کتاب‘‘ کو مصحف پر محمول کریں گے، تب مذکورہ تاویل چل سکتی ہے۔

وقد تأول القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب الانتصار، وتبعه عياض وغيره، ما حكي عن ابن مسعود فقال: لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن، وإنما أنكر إثباتهما في المصحف، فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئا إلا إن كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن في كتابته فيه، وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك. قال: فهذا تأويل منه وليس جحدا لكونهما قرآنا. (فتح الباری:۹/۷۷۱رقم:۴۹۷۷)

قول امام نوویؒ:

انہوں نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کا اجماع اس بات پر ہے کہ معوذتین اور فاتحہ جزءِ قرآن ہیں اور ابن مسعود سے جو کچھ منقول ہے وہ باطل ہے۔

وأما قول النووي في شرح المهذب: أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، وأن من جحد منهما شيئا كفر. وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح ففيه نظر وقد سبقه لنحو ذلك أبو محمد بن حزم، فقال في أوائل المحلى: ما نقل عن ابن مسعود من إنكار قرآنية المعوذتين فهو كذب باطل، وكذا قال الفخر الرازي في أوائل تفسيره. (فتح الباری:۹/۷۷۱رقم:۴۹۷۷)

امام رازی کا ایک اشکال اور اس کا جواب:

اگر معوذتین کو قرآن میں شمار کرتے ہیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ یہ دونوں سورتیں ابن مسعود کے زمانہ میں متواتر ہوں گی، جس کا انکار کرنے والا کافر ہوگا۔

اور اگر ہم قرآن میں شمار کریں اس طور پر کہ ابن مسعود کے دور میں متواتر نہیں تھیں تو بعض قرآن کا غیر متواتر ہونا لازم آئے گا، حالانکہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کی تمام سورتیں متواتر ہیں۔

ابن حجر کی توجیہ و تطبیق:

حافظ ابن حجر نے بڑے اچھے انداز میں اس کو حل کیا ہے کہ ابن مسعود کے زمانہ میں دونوں سورتیں متواتر تھیں؛ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک متواتر نہیں تھیں۔

وقد استشكل هذا الموضع الفخر الرازي؛ فقال: إن قلنا إن كونهما من القرآن كان متواترا في عصر ابن مسعود لزم تكفير من أنكرهما، وإن قلنا إن كونهما من القرآن كان لم يتواتر في عصر ابن مسعود لزم أن بعض القرآن لم يتواتر. قال :وهذه عقدة صعبة، وأجيب باحتمال أنه كان متواترا في عصر ابن مسعود لكن لم يتواتر عند ابن مسعود، فانحلت العقدة بعون اللّٰه تعالى عز و جل. (فتح الباری:۹/۷۷۱رقم:۴۹۷۷)

خلاصۂ بحث:

بہر حال بحث بالا سے یہ بات بے غبار ہوگئی کہ ابن مسعود کے علاوہ جمہور صحابہ و تابعین اور پوری امت کا اتفاق ہے کہ معوذتین قرآن پاک کے جزء ہیں، البتہ ابن مسعود اس مسئلہ میں منفرد ہیں۔ (شرح مشکل الآثار:۱/۱۱۷)

باب: ۱۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّبَبِ الَّذِي فِيهِ نَزَلَتْ: ﴿وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم﴾ إلى قوله: ﴿فما هم من المعتبين﴾ (فصلت: ۲۲-۲۴)

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: " إِنِّي لَمُسْتَتِرٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ إِذْ جَاءَ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ ثَقَفِيٌّ وَخَتَنَاهُ قُرَشِيَّانِ كَثِيرٌ شَحْمُ بُطُونِهِمْ قَلِيلٌ فِقْهُ قُلُوبِهِمْ، فَتَحَدَّثُوا بَيْنَهُمْ بِحَدِيثٍ، فَقَالَ أَحَدُهُمْ: أَتَرَى اللّٰهَ يَسْمَعُ مَا قُلْنَاهُ؟ قَالَ أَحَدُهُمْ: أَرَاهُ يَسْمَعُ إِذَا رَفَعْنَا وَلَا يَسْمَعُ إِذَا خَفَضْنَا، وَقَالَ الْآخَرُ: إِنْ كَانَ يَسْمَعُ مِنْهُ شَيْئًا إِنَّهُ لَيَسْمَعُهُ كُلَّهُ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ: ﴿وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم﴾ حتى بلغ: ﴿المعتبين﴾. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۱۸) رواہ مسلم (۲۷۷۵) والترمذی (۳۲۴۹)

خلاصۃ الحدیث:

ایمان بہت بڑی نعمت ہے، اس سے بہتر اور قابل قدر کوئی نعمت نہیں ہوسکتی، اس کے بہت سے حصے ہیں، جہاں اللہ کو ربوبیت، ملوکیت، اور عبودیت میں منفرد و یکتا ماننا ضروری ہے، وہیں یہ بھی عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ اللہ حاضر و ناظر ہے، اور علیم بذات الصدور ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کا کوئی بھی عمل اللہ کے علم سے اوجھل نہیں، لہذا انسان اگر چھپ کر کوئی جرم اور اللہ کی نافرمانی کرے، تو وہ اس کو لوگوں سے مخفی رکھ سکتا ہے؛ لیکن اللہ

سے چھپا نہیں سکتا؛ بل کہ اس کے اعضاء وجوارح بھی اس کے خلاف گواہی دیں گے۔

نیز اللہ کے ساتھ یہ خیال کرنا کہ وہ ہمارے بہت سے اعمال کی خبر نہیں رکھتے، یہ کفریہ اعمال میں سے ہے، چنانچہ اللہ تعالی کے ساتھ یہ خیال (کہ اللہ کو ہمارے اعمال کی خبر نہیں) کرنے کی وجہ سے بہت سے لوگ ابدی خسارہ میں مبتلا ہوئے ہیں، اگر وہ عذر کرنا چاہیں گے، تو ان کا عذر قبول نہیں ہوگا۔

بہرحال اس مضمون کو اللہ تعالیٰ نے سورہ حم السجدہ آیت / ۲۲ میں ذکر کیا ہے۔

اس کے تحت امام طحاوی نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ایک ثقفی اور دو قریشی کے واقعہ کو بطور شان نزول کے پیش کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کعبۃ اللہ کے پردہ کو تھامے ہوئے تھے، اتنے میں تین اشخاص آ پہنچے، ایک ثقفی، اور دو قریشی تھے، بڑے لحیم وشحیم تھے؛ لیکن بڑے کند ذہن اور کم فہم تھے، تینوں میں یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ اللہ ہماری باتوں کو سنتے ہیں یا نہیں؟ ایک نے جواب دیا: جب ہم بلند آواز سے بولتے ہیں، تو سن لیتے ہیں، مگر پست آواز میں بات کرتے ہیں، تو نہیں سنتے۔

البتہ دوسرے شخص نے کہا: اگر اللہ ہماری بلند بات سنتے ہیں، تو تمام باتیں سن سکتے ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے مذکورہ تینوں اشخاص کی گفتگو کا ذکر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس کیا، اس کے بعد یہ آیت "وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ" الی قولہ "فَمَا هُم مِّنَ الْمُعْتَبِينَ" (فصلت:۲۲) تک نازل ہوئی۔

اشکال:

سورہ حم سجدہ آیت / ۲۲ کا جو شان نزول ہے، کیا اسی ''واقعہ'' کو آیت "وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللهِ" کے نزول کا شان نزول قرار دے سکتے ہیں؟

قال أبو جعفر: فتأملنا هذه الآيات المذكورات في هذا الحديث فوجدنا قائلا من الناس قد قال: إن قيل: هذه الآيات من السورة اللاتي هن فيها ما يدل على استحالة ما في هذا الحديث إذ نزولهن كان من أجله وهو قوله تعالى: ﴿ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم﴾ الآية (فصلت: ۱۹-۲۰) (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۱۹)

جواب:

امام طحاوی ذکر کرتے ہیں کہ اسی واقعہ کو مذکورہ آیت/ ۱۹ کا بھی شان نزول قرار دے سکتے ہیں، البتہ اس صورت میں اس آیت کے نزول کا مقصد ان جہلاء، نادان کو متنبہ کرنا ہوگا، اوراس وعید سے انذار کرنا ہوگا، جس کا ذکر اس آیت میں ہے، فكان ذلك على شيء يكون في القيامة... ليس مما كان في الدنيا، ثم قال تعالى موبخا لهم: ﴿وما كنتم تستترون﴾ [فصلت: ۲۲]. إلى قوله: ﴿فإن يصبروا فالنار مثوى لهم وإن يستعتبوا فما هم من المعتبين﴾ [فصلت: ۲۴] أي: حينئذ. وفي ذلك ما ينفي أن يكون ما في حديث ابن مسعود الذي رويته على ما فيه؛ لأن الذي فيه إنزال الله إياه على نبيه لما كان من أولئك الجهال في الدنيا. (ص: ۱/۱۲۰)

اشکال:

اس واقعہ کو آیت/ ۱۹ کا شان نزول کیسے قرار دیں گے؟ جب کہ اس واقعہ کا تعلق دنیا سے ہے اور اس آیت کا تعلق قیامت سے ہے؟

جواب:

اسی واقعہ کو آیت/ ۱۹ کے شان نزول کے تسلیم کرنے میں یہ ماننا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ان

دشمنوں کو جہنم کی طرف جانے کا حکم فرمائیں گے، تو وہ لوگ جھوٹ بولیں گے، پھر ان کے اعضاء ان کے خلاف گواہی دیں گے، یہ سب عمل قیامت کے دن ہوں گے اور اس آیت کے نزول کا مقصد ان جہلاء کو حالت قیامت سے ڈرانا ہوگا، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

أنه قد يحتمل أن يكون الله تعالى أنزل على رسوله في الخبر الذي ذكر له ابن مسعود ما ذكره له عن أولئك الجهال توبيخا لهم وإعلاما من الله إياهم بذلك ما أعلمهم به فيه، ثم أنزل الله عليه بعد ذلك: ﴿ويوم يحشر أعداء الله إلى النار﴾. [فصلت: ۱۹-۲۰] (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۰)

اکثر مفسرین کی بھی یہی رائے ہے کہ ایک واقعہ دو آیات کا شان نزول بن سکتا ہے، جیسا کہ مولانا رضوان الدین معروفی شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا اپنی کتاب ''الاکسیر فی قواعد التفسیر'' میں رقم طراز ہیں کہ ایک واقعہ کئی آیات کے نزول کے لیے سبب ہوسکتا ہے۔ قد يكون سبب النزول واحداً والآيات النازلة متفرقة والعكس. (ص: ۷۰) اور مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی نے بھی یہ قاعدہ ذکر کیا ہے: قد يتعدد النازل مع توحد السبب. (نفحات العبیر فی مھمات التفسیر: ۱۰۸)، رہا یہ مسئلہ کہ دونوں آیات کے مضامین علاحدہ علاحدہ ہیں، تو اس سلسلہ میں امام طحاوی کی توجیہ بہت ہی معقول اور مسکت ہے۔

تائید اور نظیر:

اس کی تائید وتوثیق حضرت ابن عباس کی روایت سے ہوتی ہے کہ سورہ انفال قرآن مجید کی مثانی سورتوں میں سے ہے، اور سورہ براءۃ مئین میں سے، مگر حضرت عثمانؓ نے مصحف عثمانی میں دونوں کو ایک ساتھ سبع طوال میں شامل کر دیا ہے۔ (حوالہ سابق)

اسی وجہ سے حضرت ابن عباس نے حضرت عثمان سے سوال کیا ''ما حملكم على ذلك''اس عمل پر کس نے آمادہ کیا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۱)

حضرت عثمان نے جواب دیا کہ جب قرآن کا نزول ہوتا،تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کاتب وحی کو حکم فرماتے ''ضعوا هذا في السورة ''اس کو اس سورت میں لکھو؛لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ براءت کے بارے میں نہیں فرمایا،جب کہ سورہ انفال اور براءت دونوں کے قصے اور مضامین برابر(یکساں) تھے؛اس لیے میں نے اس مناسبت سے دونوں کو ملا دیا اور درمیان میں تسمیہ نہیں لکھا،اور سبع طوال میں دونوں کو شامل کر دیا۔(شرح مشکل:۱/۱۲۱)

اسی طرح سورہ حم سجدہ آیت/۱۹،۲۲ دونوں کا من وجہ قیامت سے تعلق ہے،اس لیے حضرت عبداللہ کی روایت کو مذکورہ دونوں آیات کا شان نزول قرار دے سکتے ہیں۔(حوالہ سابق:۱/۱۲۱)

❁ ❁ ❁

باب: ۲۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمُرَادِ بِقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾[الزمر: ۳۱]

عَنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾[الزمر: ۳۰] إِلَى قَوْلِه: ﴿تَخْتَصِمُونَ﴾[الزمر: ۳۱]. قَالَ الزُّبَيْرُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَيُكَرَّرُ عَلَيْنَا مَا كَانَ فِي الدُّنْيَا مَعَ خَوَاصِّ الذُّنُوبِ قَالَ: نَعَمْ، حَتَّى يُؤَدِّيَ إِلَى كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۲۳☆

رواہ الترمذی (۳۲۳۶) واحمد: ۱/ ۱۶۷

خلاصۃ الحدیث:

یقیناً عدالت کی بنیاد عدل و انصاف پر ہوتی ہے، اور اس کے قاضی اپنے فیصلہ کے ذریعہ ظلم کو دور کرتا ہے اور عدل کو قائم کرتا ہے، اور مظلوم کو ظالم سے حق دلاتا ہے، لیکن دنیا میں بعض وہ عدالت ہے جہاں اس کے خلاف بھی فیصلہ ہوتا ہے، اور جانبداری اور رشوت کی وجہ سے غیر مستحق کو حق مل جاتا ہے اور مستحق اپنے حق سے محروم ہو جاتا ہے؛ لیکن قیامت کے دن ایک وہ عدالت قائم ہوگی، جس کا مدار صرف عدل و انصاف پر ہوگا اور مظلوم کو ظالم سے حق دلایا جائے گا، وہاں کسی پر ظلم و زیادتی نہیں ہوگی۔

اسی کے سلسلہ میں سورہ زمر: ۳۱ میں گفتگو کی گئی ہے کہ قیامت کے دن مومن و کافر اور مسلمان ظالم و مظلوم سب اپنے اپنے مقدمات اپنے رب کی عدالت میں پیش کریں گے، اور

اللہ تعالیٰ ظالم سے مظلوم کا حق دلائیں گے۔

اور حضرت زبیر کی روایت میں بھی اسی مضمون کو ذکر کیا گیا ہے کہ جب یہ آیت "إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ" نازل ہوئی، تو حضرت زبیر نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ ہم پر ان گناہوں کو (جو دنیا میں صادر ہوئے) قیامت کے دن بار بار پیش کئے جائیں گے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جی ہاں! یہاں تک کہ ہر حق والے کو اس کا حق مل جائے۔

یہی بات حضرت ابن عمر کی روایت میں تھوڑے فرق کے ساتھ ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ یہ آیت جب نازل ہوئی تو ہمیں یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ آیت کس چیز کے بارے میں نازل ہوئی ہے؟ ایک شخص نے سوال کیا کہ ہم کس سے جھگڑیں گے؟ ہمارے اور اہل کتاب میں تو کوئی جھگڑا نہیں ہے، تا کہ کوئی فتنہ برپا ہو، حضرت ابن عمر نے جواب دیا: یہ وہ چیز ہے جس کا ہمارے پروردگار نے ہم سے وعدہ کیا ہے، لہذا ہم اس کے بارے میں جھگڑا کریں گے۔

تعارض:

بظاہر حضرت زبیر اور حضرت ابن عمر کی احادیث میں تعارض معلوم ہوتا ہے، اس لیے دونوں واقعات کو آیت مذکورہ کا شان نزول قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟ جب کہ آیت "ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ" کے شان نزول کے تحت حضرت زبیر کی روایت میں حق والوں کو حق دلانے کا تذکرہ ہے اور حضرت ابن عمر کی روایت میں گناہوں کے مخاصمہ کا ذکر ہے۔

قال أبو جعفر: فتوهم متوهم أن ما في هذين الحديثين قد أوجب تضاد المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في السبب الذي كان فيه نزول هذه الآية. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۲۴)

جمع وتطبیق:

اصلاً دونوں احادیث میں کوئی تضاد نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمر کی روایت میں صحابہ کا اپنا قول ہے، اس کے برعکس حضرت ابن زبیر کی روایت میں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا ہے اور آپ نے جواب دیا ہے، اس لیے اسی روایت کو سبب نزول قرار دیا جائے گا۔

لأن حديث ابن عمر منهما إنما فيه ما كان من قولهم عند نزول الآية وما تبين به عند حدوث الفتنة أنه المراد فيها، وكان ذلك تأويلا منه لا حكاية منه إياه سماعا من رسول الله عليه السلام. وكان ما في حديث الزبير جوابا من رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه لما سأله عما ذكر من سؤاله رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يسأله إياه عنه في حديثه، وجواب رسول الله عليه السلام عنه مما أجابه به، ولم يضاده غيره مما في حديث ابن عمر ولا مما سواه فيما علمناه، والله نسأله التوفيق. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۲۴)

اقوال المفسرین:

علامہ ابن جریر طبریؒ رقمطراز ہیں:

اس آیت سے مراد لیا جائے گا کہ اے محمد تم بھی موت کے شکار ہوں گے اور اے لوگو! تم بھی مروگے، پھر اے لوگو! تم میں سے ہر ایک اپنے رب کے پاس مخاصمہ پیش کرے گا، چاہے تم مومن ہو یا کافر، اہل حق ہو یا اہل باطل، چاہے ظالم ہو یا مظلوم، حتی کہ ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا جائے گا۔

عني بذلك: إنك يا محمد ستموت، وإنكم أيها الناس ستموتون، ثم إن جميعكم أيها الناس تختصمون عند ربكم، مؤمنكم وكافركم، ومحقوكم و مبطلوكم، وظالموكم ومظلوموكم، حتى يؤخذ لكلّ منكم ممن لصاحبه قبله حق

حقُّه . (تفسیر طبری، سورہ زمر:۳۰-۳۱)

اور امام قرطبی، ابن کثیر اور امام بغویؒ نے تقریبا یہی جواب دیا ہے۔(تفسیر قرطبی، زمر:۳۰-۳۱)

امام قرطبی اس آیت کے تحت قلم بند کرتے ہیں کہ قیامت کے دن مومن، کافر، ظالم اور مظلوم ہر ایک اللہ کے یہاں مخاصمہ کرے گا اور بخاری کے حوالہ سے حضرت انس کی روایت کو نقل کیا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس شخص نے کسی بھائی کی عزت یا مال پر زیادتی اور ظلم کیا ہے تو اسے چاہئے کہ دنیا میں مظلوم کو اپنا بدلہ لینے دے، ورنہ اس کی نیکی دے دی جائے گی، اگر نیکی ناکافی ہوگی تو اس کے مطابق ظالم پر مظلوم کا گناہ ڈال دیا جائے گا۔

"إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ"، وهو خطاب للنبي ﷺ اخبره بموته وموتهم.

"ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ" يعنى تخاصم الكافر والمومن والظالم والمظلوم،قاله ابن عباس وغيره... وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: من كانت له مظلمة لأحد من عرضه أو شيء فليتحلله منه ليوم قيل: لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمة،وإن لم تكف له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه. (تفسیر قرطبی:۸/۲۲۷-۲۲۶،زمر:۳۰-۳۱)

❁ ❁ ❁

باب: ۲۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: "وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ"

وَحَدَّثَنَا الرَّبِيعُ الْمُرَادِيُّ، حَدَّثَنَا بِشْرٌ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ، حَدَّثَنِي أَبُو كَبْشَةَ السَّلُولِيُّ، قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عَمْرٍو، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: "بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۵ ☆ رواہ البخاری (۳۴۶۱) والترمذی ۵/۴۰)

خلاصۃ الحدیث:

دین اسلام کے بہت سے شعبہ جات ہیں، درس وتدریس، تصنیف وتالیف، تعلیم وتعلّم وغیرہ، اسی طرح دعوت وتبلیغ بھی اسلام کا ایک اہم شعبہ ہے، بعثت انبیاء کے مقاصد ومنشور میں یہ بھی شامل ہے، چنانچہ تمام انبیاء علیھم السلام نے اس منصب واجبی کی ادائیگی میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، اخیر میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تاحیات دعوت وتبلیغ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو مشن کے طور پر کام ہی نہیں؛ بلکہ امت محمدیہ کی ضلالت وگمراہی کی کشتی کو رشد وہدایت کے ساحل پر لانے کے لیے سرگرداں، بے چین ومضطرب رہے۔

چنانچہ اس باب کی پہلی روایت میں دعوت وتبلیغ کی اہمیت کے پیش نظر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوری امت کو ترغیب وتحریض کی ہے کہ آپ ایک آیت بھی جانتے ہیں، تو وہ دوسروں تک

پہنچائیں، اور بنی اسرائیل سے روایت کرنے میں کوئی حرج اور تنگی محسوس نہ کریں۔

اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں آپ ﷺ نے یہ فرمایا:

إن بني إسرائيل كان يسوسهم الأنبياء، كلما مات نبي قام نبي. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۶)

مطلب یہ ہے کہ بنی اسرائیل میں جب بھی کوئی نبی فوت ہوجاتا، تو کوئی اور نبی بھیج دیا جاتا، جو ان کی سیاسی رہنمائی کا انتظام کرتے تھے۔

قول رسول ﷺ "حدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج" کی توجیہ:

محدثین میں سے امام عسقلانی نے یہ توجیہ کی ہے کہ بنی اسرائیل کی وہ روایت جس کا صدق واضح ہے اور کذب واضح نہیں ہے، تو اس کی تحدیث اور تشہیر درست ہے۔ (ارشاد الساری: ۱/۲۵)

امام شافعی کے حوالہ سے حافظ ابن حجرؒ نے اسی طرح توجیہ کی ہے کہ اگر بنی اسرائیل کی روایت کی تکذیب معلوم نہیں ہے، تو اس کی تحدیث میں کوئی حرج نہیں۔

وقال الشافعي من المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجيز التحدث بالكذب فالمعنى حدثوا عن بني إسرائيل بما لا تعلمون كذبه. (فتح الباری: ۷/۶/۱۷۶، رقم: ۳۴۶۱)

اشکال:

امام طحاوی لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلی روایت میں ''حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج'' سے بنی اسرائیل سے روایت نقل کرنے کی ترغیب دی ہے۔

دوسری طرف آپ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ان سے روایت نہ کرو تو ''فلا حرج'' کوئی حرج نہیں، اس طرح قول رسول میں تعارض ہوا۔

وقال أبو جعفر: وكان قوله عقيبا لما أمرهم به من الحديث عن بني إسرائيل

"ولا حرج" أي: ولا حرج عليكم أن لا تحدثوا عنهم كمثل ما قال مما قد روي عنه فيما سوى ذلك.

جواب:

جیسا کہ اوپر یہ مضمون ذکر ہوا کہ بنی اسرائیل کی روایات نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں، امام طحاوی نے اس تعارض کو اس طرح حل کیا ہے کہ اسرائیلی روایت کو نقل کرنے میں اختیار ہے، روایت کرے تو جائز ہے، اگر روایت نہ کرے تو کوئی گناہ بھی نہیں، جیسا کہ امام طحاوی ذکر کرتے ہیں۔

إذ كان ما أمرهم به منه على الاختيار؛ لا على الإيجاب، فكان مثل ذلك ما أمرهم به من الحديث عن بني إسرائيل. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۸)

اقوال المحدثین:

چوں کہ اسرائیلی روایات دراصل اہل کتاب کی پیداوار ہیں، اس میں صحیح اور ضعیف دونوں کا ظن ہے، اس لیے تفسیر قرآن اسرائیلی روایات کے ذریعہ کرنے میں کچھ شرطیں متعین کی گئی ہیں، جن کا لحاظ ضروری ہے، چنانچہ مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی ''نفحات العبير فی مہمات التفسير'' میں لکھتے ہیں:

(۱) اگر اسرائیلی روایت قرآن وحدیث کے موافق ہے، تو بالاتفاق قبول کی جائے گی۔

(۲) اگر قرآن وحدیث کے مخالف ہے، تو بالاتفاق قبول نہیں کی جائے گی۔

(۳) اگر وہ روایت ہے جو نہ قرآن وحدیث کے مخالف ہے اور نہ موافق، تو اس کی نہ تصدیق کی جائے گی اور نہ تکذیب؛ بلکہ توقف کرنا ضروری ہے، البتہ اس کی حکایت درست ہے۔

(فتاوی ابن تیمیہ: ۱۳/ ۳٦٦، بحوالہ: نفحات العبیر: ۱/ ۱۵۰)

توجیہ صاحب بذلؒ:

صاحب بذلؒ لکھتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اخبار اسرائیلیہ کو نقل کرنے سے منع کیا تھا، مگر جب اصحاب رسول روایت کے معاملہ میں پختہ ہو گئے، تب آپ نے صحابہ کرام کو اسرائیلی روایات بیان کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی؛ بایں طور پر کہ ان کی وہ روایات جو اسلام کے موافق ہوگی، وہ قبول کی جائے گی اور جو مخالف ہوگی، وہ رد کردی جائے گی، اس لیے اب اسرائیلی روایات کو نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن التحديث عن بني اسرائيل في أول الاسلام، ثم لما استقر امر الشرع وتثبت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الرواية وعلموا أن بنى اسرائيل قد حرفوا كتابهم وخلطوا في دينهم ماليس منه رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى التحديث عنهم لان فى تحديثهم ما كان موافقا لشريعة الإسلام يقبل، وما لا فلا يقبل، فلا حرج في التحديث عنهم. (بذل المجهود: ۱۱/ ۳۹۴، رقم: ۳۶۶۲)

حافظ ابن حجرؒ کی توجیہ:

صاحب فتح الباری رقمطراز ہیں کہ اس سے پہلی روایت میں اسرائیلی روایت نقل کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ممانعت صادر ہوئی تھی، پھر اس میں نرمی آئی، اور کچھ شرطوں کے ساتھ آپؐ نے اجازت دی، گو یا سابقہ زجر و نہی اسلامی احکام اور دینی قواعد کے استقرار سے قبل تھی؛ تا کہ اندیشہ التباس اور فتنہ کا خوف نہ ہو، پھر جب یہ خطرہ ختم ہو گیا تو اجازت دے دی۔

لا ضيق عليكم في الحديث عنهم؛ لأنه كان عليه الصلاة والسلام زجرهم عن الاخذ عنهم والنظر في كتبهم قبل استقرار الأحكام الدينية والقواعد الإسلامية خشية الفتنة، ثم لما زال المحذور أذن لهم. (ارشاد الساری: ۷/ ۱۴۲ بحوالہ نفحات العبیر: ۱/ ۱۵۰)

یعنی فتنہ کے اندیشہ سے اخبار اسرائیلیہ کو نقل کرنے سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع کیا تھا، مگر جب وہ فتنہ دور ہو گیا، تو اجازت دے دی۔

نیز حافظ ابن حجر نے یہ لکھا ہے کہ بعض علماء نے یہ توجیہ کی ہے کہ "لا حرج" کے استعمال سے اس تحدیث کے عدم وجوب کی طرف اشارہ کیا جیسا کہ امام طحاوی کی توجیہ میں یہ بات ذکر کی گئی ہے، پھر یہ ذکر کیا کہ یہ امر اباحت کے معنی میں ہے، نہ کہ وجوب، چناں چہ اس سے ترک تحدیث میں کوئی حرج نہیں۔

وقيل: لا حرج في أن لا تحدثوا عنهم لأن قوله أولا حدثوا صيغة أمر تقتضي الوجوب؛ فأشار إلى عدم الوجوب، وأن الأمر فيه للإباحة بقوله ولا حرج أي في ترك التحديث عنهم. (فتح الباری:۷/۵۷۵، رقم:۳۴۶۱)

علامہ خطابی کی توجیہ:

نیز علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اخبار بنی اسرائیل میں جھوٹ مباح ہے؛ بلکہ اس کا معنی "البلاغ"، یعنی صرف تبلیغ کے طور پر ان سے روایت کرنے کی اجازت ہے، اگر چہ نقل اسناد میں اسناد کی صحت متحقق نہ ہو، کیوں کہ نقل اسناد میں سند کی صحت کو خارج قرار دینا یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس میں زمان بنی اسرائیل اور عہد نبوت، بعد مسافت، طول مدت اور نبوت کے زمانے کی فترہ کی بنا پر پیچیدگی پائی جاتی ہے۔

قال الشيخ: ليس معناه إباحة الكذب في أخبار بني إسرائيل ورفع الحرج عمن نقل عنهم الكذب، ولكن معناه الرخصة في الحديث عنهم على معنى البلاغ، وإن لم يتحقق صحة ذلك بنقل الإسناد، وذلك لأنه أمر قد تعذر في اخبارهم لبعد المسافة وطول المدة ووقوع الفترة بين زماني النبوة. (معالم السنن:۵/۲۵۴، بیروت)

❁ ❁ ❁

باب: ۲۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ عَنْ بَيْعِ الثُّنْيَا

عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنِ الْمُحَاقَلَةِ، وَالْمُزَابَنَةِ، وَالْمُخَابَرَةِ وَقَالَ أَحَدُهُمَا: وَالْمُعَاوَمَةِ وَقَالَ الْآخَرُ: بَيْعُ السِّنِينَ، وَنَهَى عَنِ الثُّنْيَا، قَالَ: وَرَخَّصَ فِي الْعَرَايَا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۲۹ ☆ رواہ مسلم (۱۵۳۶) وابوداود (۳۳۷۵) وابن ماجہ (۲۲۶۶))

خلاصۃ الحدیث:

اسلام کے پانچ شعبے ہیں: ایمانیات، عبادات، معاشرت، معاملات اور اخلاق، ان میں ''معاملات'' دین اسلام کا اہم شعبہ ہے، قرآن وحدیث میں جہاں بیع وشرا اور تجارت کی ترغیب دی گئی ہے، وہیں اس کے جواز اور عدم جواز کے کچھ اصول وحدود مقرر کئے گئے ہیں، جن کا لحاظ ضروری ہے، اسی وجہ سے بعض چیزوں کی بیع، خاص صورتوں میں ممنوع اور ناجائز ہے، چنانچہ ممنوع معاملات میں محاقلہ، مزابنہ، مخابرہ اور معاومہ ہے، بہرحال اس باب کی پہلی حدیث میں مذکورہ بیع سے منع کیا گیا ہے، یہاں ان کی صورتیں ذکر کی جارہی ہیں۔

محاقلہ: اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی کھیتی کو سو فَرَق گیہوں کے بدلہ میں بیچ دے۔

مزابنہ: اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص درختوں پر لگی ہوئی کھجوروں کو سو فرق رکھی ہوئی (تیار شدہ) کھجوروں کے بدلہ میں بیچ دے۔

مخابرہ: اس کی شکل یہ ہے کہ اپنی زمین کو ایک معین حصہ جیسے تہائی یا چوتھائی پر کاشت کے لیے کسی کو دے دینا۔

معاومہ: اس کا معنی یہ ہے کہ درختوں کے پھلوں کو نمودار ہونے سے پہلے ایک سال، دو سال، تین سال یا زیادہ مدت کے لیے فروخت کر دیا جائے۔

ثنیا کا مفہوم: درختوں پر موجود پھلوں کو بیچا جائے؛ لیکن ان میں سے ایک غیر معین مقدار مستثنیٰ کر لی جائے، یعنی اسے نہ بیچا جائے۔

بیع عرایا: اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے باغ میں سے ایک دو درخت کسی غریب محتاج کو دیدے کہ اس میں سے جو پھل آئے، اسے وہ اور اس کی اولاد استعمال کرے؛ لیکن باغ کا مالک اس غریب سے یہ کہتا ہے کہ یہ درخت کے پھل مجھے فروخت کر دے، ان پھلوں کے بدلے جو کٹے ہوئے پھل ہیں، وہ لے لے، یہ ''بیع العریۃ'' ہے، یہ بالکل مزابنہ کی طرح ہے، مگر لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رخصت دی ہے۔

عرایا ''عریۃ'' کی جمع ہے اور عریۃ کھجور کے اس درخت کو کہتے ہیں، جسے اس کا مالک کسی محتاج کو پھل کھانے کے لیے عاریۃً دے دے، پھر باغ کا مالک اپنے اہل وعیال کے ساتھ جب باغ میں آتا ہے اور ان لوگوں کی موجودگی میں وہ محتاج بھی آتا رہتا ہے، تو صاحب باغ کو پریشانی ہوتی ہے، اس لیے اس محتاج کو وہ اس درخت کے بجائے اپنے پاس سے کچھ پھل دے کر رخصت کر دیتا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں کی مجبوری کو دیکھ کر اجازت دی۔

عن جابر، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى عن المزابنة وعن المحاقلة والمعاومة والمخابرة۔۔۔ ورخص في بيع العرايا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳۰-۱۳۹)

سوال:

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بیع (ثنیا) کی صورت میں عدم جواز کی وجہ کیا ہے؟ اس

باب کی دونوں روایتوں میں ''بیع ثنیا'' کی نفی کی گئی ہے، ایک روایت حضرت ابوالزبیر کی ہے، دوسری سعید بن میناء کی، لیکن اس میں استثناء کا لفظ مطلق ہے، مقدار ثنیا متعین نہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے، اس لیے وہ بیع ممنوع ہے۔

فکان ظاهر الحديث النهى عن بيع الثنيا مطلقاً. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۳۱)

جواب:

امام طحاوی نے عطا کے واسطے سے حضرت جابر کی روایت نقل کی ہے:

عن جابر، أن النبي عليه السلام: نهى عن بيع الثنيا حتى تعلم. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۳۱)

اسی روایت سے انہوں نے وجہ منع کو اخذ کیا ہے، اور وہ ثنیا کا غیر متعین ہونا ہے، اس کے بعد وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ بیع ثنیا ناجائز ہے، جو غیر متعین ہو، چوں کہ وہ استثناء مجہول ہے اور مفضی الی النزاع کا سبب ہے، اس لیے پورے باغ کا بیچنا اور غیر متعین کو بیع سے خارج کرنا درست نہیں۔

لیکن اگر ثنیا (یعنی مستثنیٰ حصہ) متعین اور معلوم ہے، تو اس کے علاوہ باغ کے پھل کو فروخت کرنا درست اور جائز ہے:

فانكشف لنا بذلك حقيقة ما وقع عليه النهي في حديث أبي الزبير وسعيد من بيع الثنيا، وأنها الثنيا ليست بمعلومة وأن الثنيا المعلومة بخلافها، وأن المستثناة فيه جائز إذ كانت معلومة. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۳۱)

اختلاف الائمہ:

صاحب بذلؒ نے یہ لکھا ہے کہ بیع ثنیا ناجائز ہے؛ کیوں کہ وہ غیر متعین ہے اور استثناء مجہول ہے، نیز مفضی الی النزاع کا سبب ہے، اسی وجہ سے اگر کوئی پورے باغ کو بیچے اور غیر متعین مقدار کو

خارج کرے تو یہ صورت ناجائز ہے، ہاں اگر وہ متعین ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المزابنة والمحاقلة وعن الثنيا بضم المثلثة أى عن الاستثناء "إلا ان يعلم" أى: إلا ان يكون الإستثناء شيئا معلوما، فإنه إذا تيقن ببقاء باقية بعد الإستثناء فلا كراهة فيه. (بذل المجهود: ۱۱/۱۱۰)

جیسا کہ اوپر بات واضح ہوئی کہ باغ کے پھلوں کی فروخت میں سے متعین حصے کو اس بیع سے علاحدہ کردے تو بیع کی یہ صورت درست ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ متعین حصہ کی مقدار کیا ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ثنیا پھل ثلث سے کم ہو، تو یہ درست ہے، یہ بعض علماء کا قول ہے، البتہ اکثر علماء اور امام ابوحنیفہؒ وزفرؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: باغ کے درختوں کے پھلوں میں سے مستثنیٰ منہ کی مقدار ایک تہائی کے برابر یا اس سے زیادہ ہو، تو یہ صورت بغیر کسی قباحت کے درست ہے، بشرطیکہ معلوم مستثنیٰ منہ پھل کے بعد باقی ماندہ پھل معلوم ہو۔

فأجازوا البيع بهذا الاستثناء ولم يفرقوا في ذلك بين المستثنى منه إذا كان دون الثلث أو الثلث أو أكثر منه إذ كان ثمر ما يبقى بعده معلوما. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳۲)

وجہ جواز:

حضرت جابر کی روایت میں "حتى يعلم" کا لفظ اس بات پر دال ہے کہ ثنیا پھل کے بعد مبیع میں بھی متعین اور معلوم ہو۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۳۲)

باب: ۲۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَفْضَلِ بَنَاتِهِ مَنْ هِيَ مِنْهُنَّ

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ خَرَجَتِ ابْنَتُهُ مِنْ مَكَّةَ مَعَ بَنِي كِنَانَةَ فَخَرَجُوا فِي أَثَرِهَا فَأَدْرَكَهَا هَبَّارُ بْنُ الْأَسْوَدِ فَلَمْ يَزَلْ يَطْعَنُ بَعِيرَهَا حَتَّى صَرَعَهَا فَأَلْقَتْ مَا فِي بَطْنِهَا وَأُهْرِيقَتْ دَمًا فَانْطَلَقَ بِهَا وَاشْتَجَرَ فِيهَا بَنُو هَاشِمٍ وَبَنُو أُمَيَّةَ، فَقَالَ بَنُو أُمَيَّةَ: نَحْنُ أَحَقُّ بِهَا وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ عَمِّهِمْ أَبِي الْعَاصِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ، فَكَانَتْ عِنْدَ هِنْدَ بِنْتِ رَبِيعَةَ، وَكَانَتْ تَقُولُ لَهَا هِنْدٌ: هَذَا فِي سَبَبِ أَبِيكِ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِزَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ: "أَلَا تَنْطَلِقُ فَتَجِيءُ بِزَيْنَبَ"؟ فَقَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللّٰهِ! قَالَ: "فَخُذْ خَاتَمِي هَذَا فَأَعْطِهَا إِيَّاهُ" قَالَ: فَانْطَلَقَ زَيْدٌ فَلَمْ يَزَلْ يَلْطُفُ وَتَرَكَ بَعِيرَهُ حَتَّى أَتَى رَاعِيًا، فَقَالَ: لِمَنْ تَرْعَى؟ فَقَالَ: لِأَبِي الْعَاصِ بْنِ رَبِيعَةَ، قَالَ: فَلِمَنْ هَذِهِ الْغَنَمُ؟ قَالَ: لِزَيْنَبَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَارَ مَعَهُ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ لَهُ: هَلْ لَكَ أَنْ أُعْطِيَكَ شَيْئًا تُعْطِيهَا إِيَّاهُ، وَلَا تَذْكُرُهُ لِأَحَدٍ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَأَعْطَاهُ الْخَاتَمَ فَانْطَلَقَ الرَّاعِي فَأَدْخَلَ غَنَمَهُ وَأَعْطَاهَا الْخَاتَمَ فَعَرَفَتْهُ، فَقَالَتْ: مَنْ أَعْطَاكَ هَذَا؟ قَالَ رَجُلٌ قَالَتْ: وَأَيْنَ تَرَكْتَهُ؟ قَالَ: مَكَانَ كَذَا، وَكَذَا. فَسَكَتَتْ حَتَّى إِذَا كَانَ اللَّيْلُ خَرَجَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهَا: ارْكَبِي بَيْنَ يَدَيَّ، قَالَتْ: لَا، وَلَكِنِ ارْكَبْ أَنْتَ فَرَكِبَ، وَرَكِبَتْ وَرَاءَهُ حَتَّى أَتَتِ النَّبِيَّ

عَلَيْهِ السَّلَامُ فكَانَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: "هِيَ أَفْضَلُ بَنَاتِي أُصِيبَتْ فِيَّ". فَبَلَغَ ذَلِكَ عَلِيَّ بْنَ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ فَانْطَلَقَ إِلَى عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: مَا حَدِيثٌ بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ تُحَدِّثُهُ تَنْتَقِصُ فِيهِ حَقَّ فَاطِمَةَ، فَقَالَ عُرْوَةُ: مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَإِنِّي أَنْتَقِصُ فَاطِمَةَ حَقًّا هُوَ لَهَا وَأَمَّا بَعْدُ فَلَكَ عَلَيَّ أَنْ لَا أُحَدِّثَ بِهِ أَبَدًا. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۳۳ ☆ رواہ الحاکم: ۴/ ۴۳ والبزار (۲۶۶۶)

خلاصۃ الحدیث:

اس باب کی روایت کا مقصد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادیوں میں سب سے افضل کون ہیں؟ چنانچہ اس باب میں دو طرح کی احادیث ذکر کی گئی ہیں، بعض روایات میں حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو تمام صاحبزادیوں میں افضل قرار دیا ہے، جب کہ دوسری روایات میں حضرت فاطمہ کو۔

حضرت عائشہ کی پہلی روایت حضرت زینب سے متعلق ہے۔ اس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ سے مدینہ ہجرت کر کے چلے آئے؛ لیکن آپ کی صاحبزادی (جو عمرو بن العاص کے نکاح میں تھیں) کو مکہ ہی میں کئی سال تک رہنا پڑا، مکہ والوں کی طرف سے طعن و تشنیع اور سخت و سست کلمات کو سن کر حضرت زینب نے صبر کیا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت زید بن حارثہ کو اپنی انگوٹھی دے کر ان کو لانے کے لیے مکہ بھیجا اور حضرت زینب ان کے ہمراہ سفر کر کے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو گئیں، اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی شان میں یہ جملہ ارشاد فرمایا:

" هِيَ أَفْضَلُ بَنَاتِي أُصِيبَتْ فِيَّ". یہ میری سب سے افضل بیٹی ہیں جس کو میری وجہ سے تکالیف پہنچائی گئیں۔

اشکال:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے اشکال کیا ہے کہ حضرت عائشہ کی

روایت سے حضرت زینب کی افضلیت اور برتری گرچہ ثابت ہورہی ہے؛ لیکن آپ ﷺ نے اپنی بیٹی حضرت زینب کو مکہ سے مدینہ اپنے ساتھ لانے کے لیے حضرت زید بن حارثہ کو کیوں بھیجا؟ جب کہ حضرت زید نہ ان کے شوہر تھے اور نہ محرم؟ حالاں کہ آپ ﷺ نے عورتوں کو بغیر محرم کے سفر کرنے سے منع فرمایا ہے۔

قال أبو جعفر: فكان في هذا الحديث مما يجب تأمله والوقوف على المعنى فيه من قول رسول الله عليه السلام لزيد بن حارثة: "ألا تنطلق فتجيء بزينب." وزيد ليس بمحرم منها، ولا بزوج لها. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۳۵)

جواب:

امام طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینب کا سفرِ مدینہ حضرت زید بن حارثہ کے ساتھ اس زمانہ کا ہے، جب کہ زید حضور ﷺ کے متبنیٰ لڑکے تھے، زید بن محمد سے پکارے جاتے تھے، گویا کہ اس وقت وہ حضرت زینب کے لیے بھائی کے درجہ میں تھے، بھائی بہن کے لیے محرم ہوتا ہے؛ اس لیے ان کے ساتھ سفر کرنا نسبی بھائی کی طرح درست تھا؛ لیکن جب سورہ احزاب آیت: ۴، ۵، ۴۰ نازل ہوئی تو متبنیٰ لڑکے کا حکم منسوخ ہوگیا، وہ اجنبی لڑکے کے درجہ میں ہوگیا، اب اس کے ساتھ سفر کرنا جائز نہیں رہا، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

وفي الحال التي كان زيد فيها أخا لزينب فكان بذلك محرما لها جائز اله السفر بها كما يجوز لأخ لو كان لها من النسب من السفر بها. (مشکل الآثار:۱/۱۳۶)

تعارض:

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہم ازواج رسول ﷺ کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں، یکا یک حضرت فاطمہ آئیں، ان کی چال بعینہ رسول ﷺ کے مشابہ تھی، جیسے ہی آپ ﷺ کی نظر ان پر پڑی، آپ ﷺ نے مرحبا (خوش آمدید) کہا اور پکڑ کر دائیں یا بائیں جانب

بٹھایا، اور ان کے ساتھ سرگوشی کی، حضرت فاطمہ رونے لگیں، پھر دوسری مرتبہ سرگوشی کی تو حضرت فاطمہ ہنسنے لگیں۔ (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۳۹، ۱۴۰)

حضرت عائشہ نے حضرت فاطمہ سے اسباب بکاء اور ضحک دریافت کیا، مگر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد اس طرح واشگاف کیا۔

إن جبريل كان يعارضني بالقران في كل عام مرة وانه عارضني العام مرتين.

حضرت جبرئیل ہر سال ایک مرتبہ پورا قرآن پیش کرتے ہیں اور اس سال دو مرتبہ پیش کیا، میں سمجھتا ہوں کہ میری موت کا وقت اب قریب آچکا ہے، تم اللہ سے ڈرتے رہنا اور میں تمہارے لیے بہترین سلف ہوں تو حضرت فاطمہ رونے لگیں، پھر دوسری مرتبہ آپ نے سرگوشی کی اس وقت کہا تھا۔

"أما ترضين أن تكوني سيدة هذه الأمة أو سيدة نساء المؤمنين؟"

کیا تو یہ پسند نہیں کرتی ہیں کہ تم جنت میں مومنین عورتوں کی سردار بنو، اس کے بعد ہنسنے لگیں۔ (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۳۸)

جب کہ حضرت عائشہ کی روایت میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ کو اس طرح کے الفاظ سے بشارت دی وقال: إنك سيدة نساء أهل الجنة. (حوالہ سابق:۱/ ۱۴۰)

تعارض:

حضرت عائشہ کی پہلی روایت سے یہ واضح ہوا کہ حضرت زینب حضور کی تمام صاحبزادیوں میں سب سے افضل ہیں؛ لیکن حضرت عائشہ ہی کی دوسری روایت (جس کا خلاصہ اوپر آیا) اس بات پر دال ہے کہ حضرت فاطمہ سب سے افضل ہیں، اس اعتبار سے دونوں میں تعارض پایا جاتا ہے۔

جمع وتطبیق:

جس روایت میں حضرت زینب کی برتری بیان کی گئی ہے اس وقت ان کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کی کوئی ایسی صاحبزادی نہیں تھیں جو حضرت زینب کے مرتبہ، مقام اور فضیلت کے حامل ہوں؛ بلکہ سب کم سن تھیں؛ لیکن جب حضرت فاطمہ سے آپ ﷺ کو ان کے عمل صالح اور ان کی اولاد صالح (حسن وحسین) کی وجہ سے قلبی سکون حاصل ہوا، تو ان وجوہ سے آپ ﷺ نے حضرت فاطمہ کو دوسری صاحبزادیوں پر فوقیت دی۔

وأما ما ذكر فيه من تفضيل رسول الله عليه السلام زينب على سائر بناته؛ فإن ذلك كان ولا ابنة له يومئذ فتستحق الفضيلة غيرها لما كانت عليه من الإيمان به والاتباع له ولما نزل بها في بدنها من أجله مما قد ذكرنا، ثم كان بعد ذلك مما وهبه الله له وأقر به عينه في ابنته فاطمة ما كان منه فيها من توفيقه إياها للأعمال الصالحة الزاكية وما وهب لها من الولد الذين صاروا له ولدا وذرية مما لم يشركها في ذلك أحد من بناته سواها وكانت قبل ذلك في الوقت الذي استحقت زينب ما استحقت من الفضيلة صغيرة غير بالغ ممن لا يجري لها ثواب بطاعاتها ولا عقاب بخلافها. (شرح مشكل الآثار: ۱/ ۱۳۶)

تعارض:

حضرت عائشہ کی روایت میں حضرت فاطمہ کو تمام عورتوں پر برتری دی گئی ہے؛ مگر اس باب کی آخری روایت حضرت ابوموسی سے ہے، اس میں کامل عورتوں میں صرف مریم بنت عمران، اور آسیہ کو شمار کیا ہے اور حضرت عائشہ کو تمام عورتوں پر ایسے ہی ترجیح دی ہے جیسے ثرید کو کھانے پر ترجیح حاصل ہے۔

عن أبي موسى، قال: قال رسول الله عليه السلام: "كمل من الرجال كثير، ولم

يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام. (حوالہ سابق:۱/ ۱۴۳)

جمع وتطبیق:

یقیناً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان وقت کے ساتھ خاص ہے، کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان حضرات کی شان میں اس وقت وہ جملہ ارشاد فرمایا ہے جس وقت حضرت فاطمہ سن بلوغ کو نہیں پہنچیں تھیں، البتہ اس وقت کے اعتبار سے یہی عورتیں فضیلت کی مستحق تھیں، اس لیے ان کو کامل اور افضل عورتوں میں شمار کیا، اس اعتبار سے غور کریں تو تعارض باقی نہیں رہتا۔

قيل له: قد يحتمل أن يكون ما في هذا الحديث كان قبل بلوغ فاطمة واستحقاقها الرتبة التي ذكرها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بها... ثم بلغت بعد ذلك فصارت بالمكان الذي جعلها الله به وذكرها به. (حوالہ سابق:۱/ ۱۴۳)

اقوال المحدثین:

علامہ سندھی نے ذکر کیا ہے کہ اس سے کامل عورتوں کا حصر کرنا مقصود نہیں بل کہ قلت کو بیان کرنا ہے اور یہ بطور تمثیل کے ذکر ہے اس لیے اس سے حضرت فاطمہ اور حضرت خدیجہ کی برتری میں کوئی فرق نہیں آتا۔

ليس المراد به الحصر بل بيان القلة، وماذكره فهو مذكور على سبيل التمثيل فلا إشكال بفاطمة وخديجة. (سنن ابن ماجہ بشرح السندی ۴/ ۱۸، بیروت)

باب: ۲۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا كَانَ أَمَرَ بِهِ عُمَرَ بْنَ أَبِي سَلَمَةَ مِنَ الْأَكْلِ مِمَّا يَلِيهِ مِنَ الطَّعَامِ دُونَ مَا سِوَاهُ مِنْهُ وَمَا يَدْخُلُ فِي هَذَا الْمَعْنَى سِوَاهُ.

عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُوَ يَأْكُلُ فِي بَيْتِ أُمِّي، فَقَالَ: "اجْلِسْ يَا بُنَيَّ! سَمِّ اللّٰهَ تَعَالَى وَكُلْ بِيَمِينِكَ وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ." قَالَ: فَمَا زَالَتْ إِكْلَتِي بَعْدُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۴۴ ☆ رواہ ابوداود (۳۷۷۷) والطبرانی فی الکبیر (۸۲۹۸) واحمد: ۴/ ۲۷)

خلاصۃ الحدیث:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انسان کی ہر موڑ پر رہنمائی کی ہے، حتی کہ کھانے پینے کے آداب اور طریقے بھی بتائے ہیں، نیز ان آداب پر عمل کر کے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عملی نمونہ بھی پیش کیا ہے، چناں چہ یہ باب اور اس کی اکثر روایات کھانے کے آداب پر مشتمل ہیں، ان میں سے پہلی حدیث میں ہے کہ جب حضرت عمرو بن ابی سلمہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کی والدہ کے گھر میں کھانا تناول فرما رہے تھے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمرو بن ابی سلمہ کو کھانے پر بیٹھنے سے پہلے بسم اللہ پڑھنے، دائیں ہاتھ سے کھانے اور اپنے سامنے سے کھانے کی تعلیم دی، اس کے بعد حضرت عمرو بن ابی سلمہ ہمیشہ اسی طریقہ اور آداب کے مطابق کھانا کھاتے تھے۔

تعارض:

اس باب میں حضرت ابن عباس سے ایک روایت ہے، جس میں سامنے کے بجائے برتن کے تمام جانب (گوشوں) سے کھانے کا حکم ہے؛ جب کہ حضرت عمرو بن ابی سلمہ کی روایت میں اپنے سامنے سے کھانے کا حکم ہے۔ حضرت ابن عباس کی روایت درج ذیل ہے:

عن ابن عباس قال؛ قال رسول الله عليه السلام: ”إن البركة وسط القصعة، فكلوا من نواحيها ولا تأكلوا من رأسها“. (مشکل الآثار:۱/۱۴۸)

اس طرح دونوں احادیث میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

جمع وتطبیق:

اصلاً دونوں احادیث دو حالات پر محمول ہیں، کھانا کھانے کی ایک انفرادی حالت ہوتی ہے اور ایک اجتماعی، انفرادی حالت میں سامنے سے کھانا لے یا ادھر ادھر سے لے، اس میں کوئی قباحت نہیں؛ لیکن اجتماعی صورت میں (جب کہ دستر خوان پر کئی لوگ ہوں) اپنے سامنے سے کھانا لینے کے بجائے دوسرے کے سامنے سے لینا سوء ادب میں داخل ہے، اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرق کیا ہے، لہٰذا عمرو بن سلمہ کی روایت اجتماعی صورت پر محمول ہے اور حضرت ابن عباس کی روایت انفرادی صورت پر، اس توجیہ کی روشنی میں تعارض دور ہو جاتا ہے۔

وقد يحتمل أيضا أن يكون ما في حديث ابن عباس هذا، يراد به الأكل وحده لا الأكل مع غيره؛ إذ كان تعديه في أكله مع غيره إلى غير ما يليه من القصعة التي يأكل معه فيها سوء أدب عليه وإذا كان يأكل وحده لم يكن في أكله من حيث أكل من الصحفة سوى وسطها سوء أدب على أحد. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۵۰)

اقوال المحدثین:

دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں روایتوں کی تعلیمات اور آداب طعام میں فرق کی ایک

وجہ طعام کی نوعیت میں تعدد ہونا بھی ہے، یعنی برتن میں (دسترخوان پر) ایک ہی طرح کا کھانا ہے تو ایک ہی طرف اور اپنے سامنے سے لینا چاہئے؛ اس لیے اپنے سامنے سے لینے کے بجائے دوسرے کی جانب ہاتھ بڑھانا سوء ادب اور طمع وحرص کا سبب ہوگا، ہاں! اگر برتن یا دسترخوان کے ہر طرف الگ الگ کھانا ہے، متفرق قسم کے پھل ہیں، مثلاً ایک طرف آم ہے، دوسری طرف سیب، کیلا ہے، تو دوسری جانب سے لینے میں کوئی حرج نہیں ہوگا، چنانچہ مشکوٰۃ شریف کی ایک روایت سے یہ معنی مترشح ہوتا ہے۔

وعن عكراش بن ذويب قال: اتينا بحفنة كثيرة الثريد ولوذر فخطبت بيدى فى نواحيها واكل رسول الله من بين يديه فقبض بيده اليسرى على يدى اليمنى ثم قال يا عكراش كل من موضع واحد فانه طعام واحد، ثم اتينا بطبق فيه الوان التمر... فقال: يا عكراش! كل من حيث شئت. (مشکوٰۃ شریف: ۲/۳۶۷)

البتہ صاحب بذل نے لکھا ہے کہ برتن کے بیچ سے کچھ لینا مناسب نہیں؛ کیوں کہ برکت بالائی حصہ سے آتی ہے، جیسا کہ صاحب بذل نے بھی ذکر کیا ہے۔

فإن البركة تنزل اولا على أعلاها ثم تنصب الى الاسفل فإذا اخذ من اعلاها تنقطع البركة. (بذل المجہود: ۱۱/۴۹۹)

اسی طرح حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے کہ برکت بیچ میں نازل ہوتی ہے، اس لیے اطراف سے لینا چاہئے۔

عن ابن عباس... فقال كلوا من جوانبها ولا تاكلوا من وسطها فإن البركة تنزل فى وسطها. (ترمذی: رقم: ۱۸۰۵)

اسی طرح ابن ماجہ میں ہے "كلوا بسم الله من جوانبها واعفوا راسها؛ فان البركة تنزل من فوقها." (ابن ماجہ: رقم الحدیث: ۳۲۷۶)

باب: ۲۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَاهُ جَابِرٌ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ: "مَنْ هَذَا؟" فَقَالَ جَابِرٌ: أَنَا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "أَنَا أَنَا" وَكَأَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: اسْتَأْذَنْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "مَنْ هَذَا"؟ فَقُلْتُ: أَنَا، فَقَالَ: "أَنَا أَنَا" وَكَأَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۵۲) رواہ البخاری (۶۲۵۰) ومسلم (۵۵۲۱)

خلاصۃ الحدیث:

دین اسلام کے کئی شعبہ جات ہیں ،ایمانیات،عبادات،معاملات،معاشرت اور اخلاقیات،لیکن معاشرت اسلام کا وہ شعبہ ہے جسے سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے،جس محلہ گاؤں اور پارک میں ایک سے زیادہ لوگ بودو باش اور رہائش اختیار کرتے ہیں،وہاں کے لوگوں (کی زندگی) پر معاشرت کا اطلاق ہوتا ہے،اور اس محلہ کے ہر شخص پر معاشرتی اور اخلاقی اعتبار سے کچھ حقوق وذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں،جن کا لحاظ نہایت ضروری ہیں خاص طور پر، ایک دوسرے کے گھروں میں آمدورفت اور استئذ ان کے وقت آداب کا لحاظ کرنا بے حد ضروری ہے۔

سورہ نور میں استیذ ان سے متعلق اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (النور:۲۷)

اے ایمان والو! تم اپنے گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو؛ جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو، اوران کے رہنے والوں کوسلام نہ کرلو۔

اس آیت میں استیذان کا مسنون طریقہ بتلایا گیا ہے کہ کسی کے گھر میں اس وقت تک داخل نہ ہو جب تک دو کام نہ کرلو، اول استئذان یعنی اجازت حاصل کرنا، دوسرا کام یہ ہے کہ گھر والوں کوسلام کرنا۔ (معارف القرآن:۶/ ۳۸۸)

لیکن استیذان میں سب سے بُرا طریقہ وہ ہے کہ،جس میں باہر سے اندر داخل ہونے کی اجازت مانگے،مگر اپنا نام ظاہر نہ کرے؛ بلکہ اندر سے گھر والے پوچھے: آپ کون ہیں؟ تو جواب میں یہ کہے "أَنَا أَنَا" (میں، میں) اور نام نہ بتلائے، چناں چہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب کی پہلی روایت میں استیذان کی مذکورہ صورت کوذکر کرکے ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اجازت لینے کے لیے دروازہ پر دستک دی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اندر سے پوچھا: کون صاحب ہیں؟ تو حضرت جابر نے یہی لفظ کہہ دیا "أنا، أنا" یعنی میں ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بطور زجر وتنبیہ کے فرمایا: ""أَنَا أَنَا" یعنی "أَنَا أَنَا" کہنے سے کیا حاصل ہے؟"

اشکال:

حضرت جابر کی حدیث کونقل کرنے کے بعد یہ تبصرہ کرتے ہوئے امام طحاوی نے لکھا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سوال "من هذا؟ (یہ کون ہیں)" کا حضرت جابر نے صحیح جواب نہیں دیا، یعنی نہ نام بتایا اور نہ اپنا تعارف کیا؛ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استیذان کے اس طریقہ کو

ناپسند فرمایا، اور اس بات کی تعلیم دی کہ ''من ھو'' کے سوال میں مفید جواب دے؛ تاکہ گھر کے لوگ مطمئن ہوجائیں اور گھر میں آنے کی اجازت دے دیں۔ (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۵۳)

اقوال المحدثین:

امام خطابیؒ توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان کا قول ''انا'' سوال کے مطابق جواب اور علم مفید کو شامل نہیں ہے، جواب کا تقاضہ یہ ہے کہ آنے والا یہ صاف صاف کہے کہ میں جابر ہوں، تاکہ نام کی تعریف واقع ہوجائے۔

قوله ''أنا'' لا يتضمن الجواب ولا يفيد العلم بما استعمله، وكان حق الجواب أن يقول: أنا جابر؛ يقع تعريف الاسم الذي وقعت المسألة عنه. (حاشیہ مشکل الآثار:۱/ ۱۵۳)

حافظ ابن حجرؒ نے مہلب سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آپ نے ''انا'' کہنے کو اس لیے بُرا جانا کہ اس میں بیان نہیں تھا کہ کون ہیں؟ لیکن اگر ایسا شخص ہے جس کی آواز پہچانی ہوئی ہے تو کوئی حرج نہیں۔

قال المهلب: إنما كره قول أنا لأنه ليس فيه بيان إلا إن كان المستأذن ممن يعرف المستأذن عليه صوته ولا يلتبس بغيره. (فتح الباری:۱۲/ ۳۰۱، رقم:۶۲۵۰)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ بعض محدثین کا رجحان ہے کہ ''انا'' کہنا اس لیے مکروہ ہے کہ حضرت جابر نے ''لفظ سلام'' سے استیذان نہیں کیا، یہ بھی محل نظر ہے، کیوں کہ سیاق وسباق میں یہ مذکور نہیں ہے کہ انہوں نے اندر جانے کی اجازت طلب کی یا نہیں؟ بلکہ وہ تو صرف نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس اپنی ایک خاص ضرورت کے لیے آئے تھے، اور باہر بلا رہے تھے، دروازہ اس لیے کھٹکھٹایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جابر کے آنے کی اطلاع ہوجائے۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم باہر تشریف لائے۔

وقيل: إنما كره ذلك لأن جابرا لم يستأذن بلفظ السلام، وفيه نظر لأنه ليس في

سياق حديث جابر أنه طلب الدخول، وإنما جاء في حاجته فدق الباب ليعلم النبي صلى الله عليه وسلم بمجيئه فلذلك خرج له. (فتح الباری: ۱۲/۳۰۱، رقم: ۶۲۵۰)

داودی کہتے ہیں کہ کراہت کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے وہ جواب دیا جن کی بابت پوچھا نہ تھا؛ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جان لیا کہ کوئی دروازہ کھٹکھٹا رہا ہے، تو ان کا ''انا انا'' کہنے کی وجہ یہ تھی کہ میں دروازہ بجا رہا ہوں اور یہ تو آپ کے علم میں تھا کہ دروازہ پر کوئی ہے۔

فرماتے ہیں کہ یہ آیت استیذان سے پہلے کا واقعہ ہے، ابن حجر نے اس پر نظر پیش کی ہے:

وقال الداودي: إنما كرهه لأنه أجابه بغير ما سأله عنه؛ لأنه لما ضرب الباب عرف أن ثم ضاربا، فلما قال أنا كأنه أعلمه أن ثم ضاربا، فلم يزده على ما عرف من ضرب الباب، قال: وكان هذا قبل نزول آية الاستئذان. قلت: وفيه نظر. (فتح الباری: ۱۲/۳۰۱، رقم: ۶۲۵۰)

❀ ❀ ❀

باب:۲٦

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ عَنِ الْجُلُوسِ بِالصُّعُدَاتِ وَمِنْ إِبَاحَتِهِ ذَلِكَ عَلَى الشَّرَائِطِ الَّتِي اشْتَرَطَهَا فِي إِبَاحَتِهِ ذَلِكَ

عَنِ ابْنِ حُجَيْرٍ الْعَدَوِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، يَقُولُ: أَتَى عَلَيْنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ جُلُوسٌ عَلَى الطَّرِيقِ، فَقَالَ: " إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى هَذِهِ الطُّرُقِ فَإِنَّهَا مَجَالِسُ الشَّيْطَانِ، فَإِنْ كُنْتُمْ لَا مَحَالَةَ فَأَدُّوا حَقَّ الطَّرِيقِ. " ثُمَّ مَضَى رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ . فَقُلْتُ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَدُّوا حَقَّ الطَّرِيقِ وَلَمْ أَسْأَلْهُ مَا هُوَ؟ فَلَحِقْتُهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنَّكَ قُلْتَ: كَذَا، وَكَذَا، فَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ؟ قَالَ: " حَقُّ الطَّرِيقِ أَنْ تَرُدَّ السَّلَامَ وَتَغُضَّ الْبَصَرَ وَتَكُفَّ الْأَذَى وَتَهْدِيَ الضَّالَّ وَتُعِينَ الْمَلْهُوفَ ". (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۵۴☆ رواہ البزار(۲۰۱۸)

خلاصۃ الحدیث:

دو چیزیں بہت ہی اہم ہیں، حقوق اور فرائض، عام طور پر انسان اپنے حقوق کی بازیابی کے لیے حتی الامکان کوشش کرتا ہے؛ لیکن جب فرائض و ذمہ داری ادا کرنے کا وقت آتا ہے، تو اس وقت کوتاہی کرتا ہے، اسی وجہ سے دو اشخاص، دو خاندان والوں میں حسد وعداوت کی

آگ بھڑکتی ہے اور آپس میں قتل وقتال کی نوبت آجاتی ہے؛اس لیے اس باب کی پہلی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حقوق پر فرائض منصبی کو ترجیح دی ہے، اور راستوں کے کنارے، چبوترہ اور عام جگہوں پر لوگوں کو بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، کیوں کہ یہ مقامات مجالس شیطان ہیں؛ البتہ مجبوری اور ناگزیر حالات میں کچھ شرطوں کے ساتھ گنجائش دی ہے،صحابہ کرام نے سوال کیا'' فما حق الطریق '' راستہ کا کیا حق ہے؟تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا کہ اس کا حق یہ ہے کہ اگر کوئی راہ گیر سلام کرے،تو اس کا جواب دے، اپنی نگاہ نیچی رکھے، تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹائے، راستہ بھٹکے لوگوں کی رہنمائی کرے اور مفلوک الحال کی مدد کرے۔

تعارض:

باب کی پہلی روایت اور حضرت ابوشریح، ابوسعید الخدری، حضرت براء کی روایت میں ایک طرف چوراہوں، عام راستوں پر بیٹھنے سے منع فرمایا گیا ہے، وہیں دوسری طرف اجازت بھی دی گئی ہے، اس اعتبار سے تعارض پایا جارہا ہے۔(شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۵۸)

جمع وتطبیق:

یقینا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال وہدایات میں کوئی تضاد اور اضطراب نہیں ہے، ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ ایک عمل کی اجازت ایک حالت میں دی گئی ہے، لیکن اسی عمل کی اجازت دوسری حالت میں نہیں دی گئی، گویا کہ دونوں مثبت اور منفی پہلو والے احکام وحالات پر مبنی ہیں۔

لہٰذا عدم جواز کا حکم اس وقت ہے جب کہ راستے، چوراہے پر لوگوں کے بیٹھنے میں حقوق الطریق کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو، تو وہاں بیٹھنا ناجائز ہوگا، لیکن اگر گذرنے والے مسافرین کو بیٹھنے والوں سے کوئی ضرر نہ پہنچے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اجازت دی ہے۔

جیسا کہ امام طحاوی نے لکھا ہے:

وفي ذلك ما قد دل على تباين نهيه صلى الله عليه وسلم وتباين إباحته، وأن كل واحد منهما المعنى ليس في الآخر منهما. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۵۸)

الغرض شاہراہ، چوراہے پر بیٹھنے کی اجازت ان لوگوں کو ہے جو راستے کے حقوق وحدود کا پاس ولحاظ کرتے ہیں اور جو لوگ ان شرطوں کا لحاظ نہیں کرتے ان کے لیے اجازت نہیں۔

وفي هذه الآثار ما يدل على إباحة الناس الاستعمال من طرقهم العامة ما لا ضرر فيه على أحد من أهلها وإذا كان ذلك كذلك كان معقولا أن الجلوس فيها إن كان مما يضيق على المارين بها جلوس الجالسين بها إياها غير داخل فيما أباحه عليه السلام. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۵۸)

اقوال المحدثین:

صاحب فتح الباری رقمطراز ہیں کہ راستوں پر بیٹھنے میں مفاسد ضرور ہیں، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ حکم اس اصول پر مبنی ہے کہ دفع مضرت جلب منفعت سے اولیٰ ہے؛ لیکن پھر بھی صحابہ نے اپنی ضرورت کا اظہار کیا کہ ان میں مصالح بھی ہیں اور دین و دنیا کے بعض ایسے معاملات بھی ہیں جن میں گفت وشنید کی ضرورت پڑتی ہے؛ تو آپ نے راستوں میں بیٹھنے سے مرتب ہونے والے مفاسد کے ازالہ کی سبیل بتلائی۔

والمرء مأمور بأن لا يتعرض للفتن وإلزام نفسه ما لعله لا يقوى عليه، فندبهم الشارع إلى ترك الجلوس حسما للمادة، فلما ذكروا له ضرورتهم إلى ذلك لما فيه من المصالح من تعاهد بعضهم بعضا ومذاكرتهم في أمور الدين ومصالح الدنيا وترويح النفوس بالمحادثة في المباح... الخ. (فتح الباری:۱۲/ ۲۷۳،رقم:۶۲۲۹)

امام ابوداود نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے طریق سے ایک حدیث نقل کی ہے، جو حق

الطریق سے متعلق ہے، اس میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امت کو تین مواضع لعن سے بچنے کا حکم دیا ''اتقوا الملاعن الثلاثة'' ملاعن، ملعن کی جمع ہے۔ (ابوداود: ۱/ ۵، رقم: ۲۶)

ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو اور دوسری صورت میں یہ مفہوم ہوگا کہ مواضع لعن سے بچو، اور جس صورت میں مطلب ہوگا اسباب لعن سے بچو، وہ درج ذیل ہیں:

البراز في الموارد، البراز في قارعة الطريق، البراز في الظل.

موارد میں تین احتمال ہیں، ایک اس سے مناہل الماء (پانی کے چشموں کے ارد گرد) مراد ہے، یا اس سے مراد طرق الماء ہیں، یعنی وہ راستے جو چشمہ پر جارہے ہوں یا اس سے مطلق لوگوں کی اٹھنے، بیٹھنے کی جگہیں ہیں، بیچ راستہ میں استنجاء کرنا، اور سایہ دار جگہ میں استنجاء کرنا۔ (الدر المنضود: ۱/ ۱۲۵)

الغرض امام ابوداود نے اس حدیث میں بھی جلب منفعت پر دفع مضرت کو ترجیح دی ہے، یعنی ذاتی نقصان ہوجائے صبر کرلے؛ لیکن رعایا کا نقصان نہ ہو۔

❁ ❁ ❁

باب: ۲۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي اسْمِ اللّٰهِ الْأَعْظَمِ أَيُّ أَسْمَائِهِ هُوَ؟

عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، سَمِعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا يَقُولُ: اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ، فَقَالَ: لَقَدْ سَأَلَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِاسْمِهِ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ وَإِذَا سُئِلَ بِهِ أَعْطَى. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۶۰) رواہ ابوداود (۱۴۹۳) والترمذی (۳۴۷۵) وابن ماجہ (۳۸۵۷)

خلاصۃ الحدیث:

اس باب کی تمام احادیث اس سلسلہ میں ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں اسم اعظم کیا ہے؟ جس کے ذریعہ دعا کی جاتی ہے، تو دعا قبول کی جاتی ہے، اور اس کے ذریعہ فریاد اور استغاثہ کرتا ہے تو فریاد پوری ہوتی ہے؛ چوں کہ اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں، جو اسماء حسنی سے معروف ہیں، ان میں سے کچھ ذاتی نام ہیں، تو کچھ صفاتی؛ لیکن ذاتی اسماء کو صفاتی نام پر ترجیح حاصل ہے، بہر حال اس باب کی پہلی اور حضرت انس کی دونوں روایات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسم اعظم ''اللہ'' کا لفظ ہے، اس کی تائید امام طحاویؒ کے اس قول سے ہوتی ہے۔

قال أبو جعفر: فهذه الآثار قد رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متفقة في اسم الله الأعظم أنه الله جل وعز. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۶۱)

تعارض اول:

گرچہ باب کی پہلی حدیث میں اسم اعظم ''لفظ اللہ'' کوقرار دیا گیا ہے لیکن امام طحاوی نے اسی باب میں حضرت ابوامامہ کی دوطریق سے روایت ذکر کی ہیں، جن میں اسم اعظم قرآن پاک کی تین سورتوں (بقرہ، آل عمران، اور طہ) کوقرار دیا ہے اس اعتبار سے تعارض ہے۔فقال قائل :فقد روی عن رسول اللہ ﷺ فی غیر ھٰذہ الآثار مایدل علی خلاف مافی ھٰذہ الآثار. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۶۲)

ملاعلی قاری کا بھی یہی نظریہ ہے:

قال القاري: وروى الحاكم (اسم الله الأعظم في ثلاث سور ؛البقرة و آل عمران وطٰه). (بذل المجهود:۶/ ۲۲۴)

جمع وتطبیق:

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ سورہ بقرہ اور آل عمران کواسم اعظم میں اس لیے شمار کیا ہے کہ دونوں سورتوں میں آیۃ الکرسی کا ایک حصہ ہے "اللّٰهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ" (البقرہ/ ۲۵۵) ؛لیکن سورہ طہ (۱۱۱) میں "وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ" ہے۔اس لیے حضرت ابوحفص سورہ طٰہ کی آیت کواسم اعظم میں استنباطاً شمار کیا ہے اوراس میں **''الْحَيُّ الْقَيُّومُ''** کواسم اعظم کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ سورہ طہ میں حضرت ابوحفص نے جن الفاظ کواسم اعظم قرار دیا ہے، اسے تسلیم نہ کیا جائے، بلکہ سورہ بقرہ اور آل عمران کی طرح لفظ اللہ کو مانا جائے، تو پھر ان آیات میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اور چوں کہ (سورہ طہ/ آیت:۷) میں لفظ اللہ مذکور ہے: **وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى اللّٰهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ**" (طہ:۷)

وقد يحتمل أن يكون هو ما في طه سوى ذلك، وهو قول الله فيها: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى الله لا إله إلا هو﴾. الآية فيرجع ما في طه إلى مثل ما رجع إليه ما في سورة البقرة وما في سورة آل عمران. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۶۳)

بہر حال اسم اعظم کی تعیین میں علماء کے متعدد اقوال ہیں، کسی نے صرف سورہ بقرہ، سورہ آل عمران کی آیت کو قرار دیا ہے، تو کسی نے دونوں کے ساتھ ساتھ سورہ طه کی آیت کو بھی؛ لیکن لفظ ''اللہ'' کی وجہ سے امام طحاوی اور امام رازی نے یہی راجح قرار دیا ہے کہ سورہ بقرہ اور آل عمران کی آیت اسم اعظم ہے، یہی رائے راقم کی بھی ہے۔

تعارض ثانی:

امام طحاوی نے حضرت اسماء بنت یزید کی ایک روایت ذکر کی ہے جو حضرت ابو حفص کے نظریہ کے خلاف ہے یعنی انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر بیان کیا ہے کہ اللہ کا اسم اعظم سورہ بقرہ آیت: ۱۶۳، سورہ آل عمران: ۱، ۲ میں ہے؛ لیکن ابو حفص نے حدیث ابی امامہ سے سورہ بقرہ: ۲۵۵، آل عمران: ۲، سورہ طہ: ۱۱۱ میں اسم اعظم ہونے کا ذکر کیا تھا، اس اعتبار سے حدیث ابی امامہ اور حدیث بنت یزید میں اختلاف ہو گیا، جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے:

وقد روي عن أسماء بنت يزيد الأنصارية عن النبي عليه السلام في ذلك ما يخالف الحديث الذي استخرج منه أبو حفص ما استخرج — عن أسماء بنت يزيد، أنها سمعت رسول الله عليه السلام يقول: "إن في هاتين الآيتين اسم الله الأعظم ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو﴾، (بقرہ: ۱۶۳) و﴿الم الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾" (آل عمران: ۱/ ۲) (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۶۴)

جمع و تطبیق:

اس روایت کو دو طریق سے لکھنے کے بعد امام طحاوی نے اعتراف کیا ہے کہ دونوں

روایتوں میں گرچہ ''اسم اعظم'' کا سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران میں ہونا ثابت ہے مگر یہ اعتراف لفظ ''الحی القیوم'' کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ لفظ ''اللہ'' کی وجہ سے ہے، وجہ یہ ہے کہ ''الحی القیوم'' دونوں سورت میں نہیں ہے؛ لیکن لفظ ''اللہ'' دونوں میں مذکور ہے۔

فكان في هذين الحديثين موضع اسم الله من سورة البقرة ومن سورة آل عمران بما ليس في إحداهما ذكر الحي القيوم وفيهما جميعا الله عز وجل. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۶۴)

لہٰذا یہ بات عقل کے مطابق ہے کہ لفظ اسم اعظم سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کی طرح سورہ طہ میں بھی ہے؛ مگر سورہ طہ کے لفظ ''الحی القیوم'' پر اسم اعظم کا اطلاق نہیں ہوگا جس پر حضرت ابوحفص نے استنباطا اسم اعظم کا اطلاق کیا ہے، بلکہ اس کا اطلاق لفظ اللہ پر ہوگا۔ جیسا کہ امام طحاویؒ ذکر کرتے ہیں:

فكان في ذلك ما يجب به أن يعقل أن الذي في سورة طه هو ذلك أيضا ؛لا ما ذكره أبو حفص. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۶۵)

وقد يحتمل أن يكون هو ما في طه سوى ذلك،وهو قول الله فيها: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى الله لا إله إلا هو﴾ .الآية (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۶۴)

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت اسماء بنت یزید کی روایت سماعی ہے اور حضرت ابوامامہ اور ابوحفص کی روایت موقوف ہے، یا حکما مرفوع ہے، اور موقوف روایت پر سماعی والی روایت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، اس لیے حضرت اسماء کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اقوال المحدثین:

جیسا کہ امام طحاوی نے یہ توجیہ کی ہے کہ لفظ ''اسم اعظم'' کا مصداق لفظ ''اللہ'' ہے اور یہ سورہ بقرہ اور آل عمران دونوں میں ہے، اس کی تائید ابوداود شریف کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔

قال رسول الله : أبا المنذر أيّ آية معك من كتاب الله اعظم؟ قال، قلت: الله

ورسوله أعلم. قال: أبا المنذر أیّ آیةٍ معك من كتاب اللّٰه اعظم؟ قال؛ قلت: " اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ".

اس حدیث کی تشریح میں صاحب بذل رقمطراز ہیں:

وإنما كان آية الكرسی أعظم آية لاحتوائها علی بيان توحيد اللّٰه تعالی وتمجيده و تعظيمه وذكر أسمائه الحسنیٰ وصفاته العلی، وكل ماكان من الأذكار فی تلك المعانی أبلغ كان في باب التدبر والتقرب به إلی اللّٰه أجل وأعظم. (بذل المجهود:۶/۱۷۲)

الغرض اسم اعظم کی آیت کی تحدید میں محدثین کے اقوال مختلف ہیں، اکثر علماء نے سورہ بقرہ اورسورہ آل عمران کی آیت کوقرار دیا ہے؛ جب کہ بعض مفسرین ومحدثین نے اس کے ساتھ سورہ طٰہ کی آیت کوبھی شمار کیا ہے، جیسا کہ ملا علی قاری نے حاکم کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

قال القاري: وروی الحاكم "إسم اللّٰه العظيم، الاعظم فی ثلاث سور؛ البقرة وآل عمران وطه"

اسی طرح اسم اعظم کے لفظ کی تعیین میں بھی متعدد اقوال ہیں۔

بعض نے کہا ہے: وہ لفظ "رب" ہے، حاکم نے ابن عباس اورابودرداء کی روایت کی تخریج کی ہے، إنهما قالا: إسم اللّٰه الاكبر رب رب. (بذل المجهود:۶/۲۲۴)

امام زین العابدین سے منقول ہے: وہ لفظ اللہ اللہ اللہ ہے؛ کیوں کہ انہوں نے خواب میں دیکھا۔ قاضی عیاض کا قول ہے: وہ حکمۃ التوحید ہے؛ لیکن بعض علماء کی رائے ہے کہ وہ اسماء حسنیٰ ہیں۔

ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے ایک روایت نقل کی ہے، اس میں اسماء حسنی کواسم اعظم قرار دیا ہے۔

بہر حال ابوجعفر الطبرانی نے بڑی اچھی بات فرمائی ہے کہ اسم اعظم کی تعیین میں محدثین ومفسرین کے تمام اقوال صحیح ہیں اوریہی رائے میرے نزدیک راجح ہے۔

قال أبوجعفر الطبراني: اختلفت الاٰثار فی تعيين الإسم الأعظم، وعندي أن الأقوال كلها صحيحة. (بذل المجهود:۶/۲۲۵، رقم:۱۴۹۶)

باب:۲۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ دُعَائِهِ اللهُمَّ قَوِّ فِي طَاعَتِكَ ضَعْفِي

عَنْ بُرَيْدَةَ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ مَنْ أَرَادَ اللّٰهُ بِهِ خَيْرًا عَلَّمَهُ إِيَّاهَا، ثُمَّ لَمْ يَنْسَهُنَّ أَبَدًا، اللهُمَّ إِنِّي ضَعِيفٌ فَقَوِّفِي رِضَاكَ ضَعْفِي وَخُذْ إِلَى الْخَيْرِ بِنَاصِيَتِي وَاجْعَلِ الْإِسْلَامَ مُنْتَهَى رِضَايَ اللهُمَّ إِنِّي ضَعِيفٌ فَقَوِّنِي وَإِنِّي ذَلِيلٌ فَأَعِزَّنِي، وَإِنِّي فَقِيرٌ فَأَغْنِنِي. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۶۶☆رواہ الحاکم:۱/۵۲۷)

خلاصۃ الحدیث:

دعا مفلوک الحال، مظلوم اور مصیبت زدہ لوگوں کے لیے بہت بڑے ڈھال کے قائم مقام ہے، دعا عبادت کا مغز اور خلاصہ ہے، دعا نا امید اور ٹوٹے دل والوں کے لیے ایک مضبوط سہارا ہے، قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے، أدعونی أستجب لکم. (مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا)۔

اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہ صرف دعا کی ترغیب وتحریض کی ہے؛ بلکہ آپؐ نے امت کو قبول ومقبول ہونے والی دعا بھی سکھلائی ہے، جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت بریدہؓ سے فرمایا ''ألا أعلمك کلمات.'' کیا ایسے کلمات نہ

سکھاؤں کہ اللہ پاک جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتے ہیں اس کو وہ (دعائیہ) کلمات سکھلا دیتے ہیں، جنہیں وہ شخص کبھی بھولتا نہیں۔

وہ دعا یہ ہے "اللهُمَّ إِنِّي ضَعِيفٌ فَقَوِّنِي فِي رِضَاكَ ضَعْفِي وَخُذْ إِلَى الْخَيْرِ بِنَاصِيَتِي وَاجْعَلِ الْإِسْلَامَ مُنْتَهَى رِضَايَ."

تعارض واشکال:

حضرت بریدہ کی یہ روایت اس باب میں دو طریق سے نقل کی گئی ہے، جس میں مذکورہ دعا منقول ہے؛ اس کا تعلق انسان کے جسم سے ہے، اس میں یہ ذکر ہے کہ میرے ضعف کو قوت سے بدل دے، سوال یہ ہے کہ ضعف وقوت دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں؛ پھر دونوں کا ایک جسم میں جمع ہونا کیسے ممکن ہوگا؟

جمع وتطبیق:

ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک وقت میں، ایک جسم میں جمع ہونا ممکن نہیں، لیکن دو اوقات میں جمع ہونا ممکن ہے؛ لہٰذا یہاں ایک ہی وقت، اور ایک ہی حالت مراد نہیں ہے، بلکہ مختلف اوقات اور دونوں کے لیے علاحدہ علاحدہ حالات مراد ہیں، اس لیے دعا کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ ضعف دور کر کے قوت وطاقت کی نعمت سے مالا مال فرما، اور یہ ممکن ہے۔

چنانچہ امام طحاوی قلمبند کرتے ہیں:

لأن كل واحد منهما ضد لصاحبه، ولا يكون الشيء ضدا لنفسه أبدا إنما يكون ضدا لغيره، وكان الضعف والقوة لا يقومان بأنفسهما إنما يكونان حالين في أبدان الحيوان من بني آدم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۷)

فعقلنا بذلك أن دعاءه صلى الله عليه وسلم الله عز وجل أن يجعل ضعفه قويا.

(شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۷)

باب: ۲۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ، وَلَكِنْ لِيَضَعْ يَدَيْهِ ثُمَّ رُكْبَتَيْهِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ، وَلَكِنْ لِيَضَعْ يَدَيْهِ، ثُمَّ رُكْبَتَيْهِ. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۶۸☆رواہ ابوداود(۸۴۰)والترمذی(۲۶۹)والنسائی:۲/۲۰۶)

خلاصۃ الحدیث:

نماز جہاں مومنین کے لیے معراج ہے، وہیں دین کی بنیاد اور اساس بھی ہے، اور بنیاد کا ٹھوس اور مضبوط ہونا ضروری ہے، بنیاد جب مضبوط و مستحکم ہوتی ہے، تو اس کی عمارت بھی ٹھوس ہوتی ہے ؎

خشت اول چوں نہد معمار کج
تا ثریا می رود دیوار کج

اسی لیے رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز کے فرائض و واجبات کو صحابہ کے سامنے نہ صرف بیان کیا؛ بلکہ نماز ادا کر کے عملی نمونہ بھی امت کے سامنے پیش کیا ہے؛ حتی کہ نماز کے فرائض ادا کرتے وقت مصلی کے اعضاء کہاں رکھے جائیں اور کیسے رکھے جائیں؟ اس میں کیا ترتیب

ہے؟ ان باتوں کی بھی نشان دہی کی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں یہی منقول ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت اونٹ کی طرح نہ بیٹھے؛ بلکہ پہلے ہاتھ زمین پر رکھے پھر گھٹنے رکھے۔

فلا يبرك كما يبرك البعير.

جس طرح اونٹ زمین پر بیٹھنے کے وقت اپنے دونوں گھٹنے زمین پر رکھتا ہے، اسی طرح مصلی کو سجدہ کے وقت ہاتھ رکھنے سے منع کیا ہے؛ کیوں کہ اونٹ پہلے گھٹنے رکھتا ہے، اس کے بعد ہاتھ رکھتا ہے، الغرض رکوع سے فارغ ہونے کے بعد کھڑے ہوکر سجدہ میں جاتے وقت اعضاء رکھنے کی ترتیب کیا ہوگی؟ آیا وضع الرکبتین قبل الیدین ہوگا یا اس کے برعکس، اس سلسلہ میں جمہور کا مسلک پہلا ہے یعنی وضع الرکبتین قبل الیدین ہے، دوسری صورت کے قائل امام مالکؒ ہیں۔

تعارض:

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کا آخری جزءاس کے اول کے معارض ہے؛ کیوں کہ ابتدا میں بروک ابل سے منع کیا ہے؛ لیکن اخیر میں اس جملہ سے ”ولكن يديه ثم ركبتيه“ اونٹ کی ہی مشابہت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، اس طرح حدیث کے آخری جزء میں تعارض ہے۔

فقال قائل: هذا كلام مستحيل؛ لأنه نهاه إذا سجد أن يبرك كما يبرك البعير والبعير إنما ينزل على يديه، ثم أتبع ذلك بأن قال: ولكن ليضع يديه قبل ركبتيه. فكان ما في هذا الحديث مما نهاه عنه في أوله قد أمره به في آخره. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۶۸، ۱۶۹)

جمع وتطبیق:

دونوں میں اصلاً کوئی تضاد نہیں ہے، اس لیے کہ جانور پہلے گھٹنہ زمین پر رکھتا ہے، مشابہت سے بچنے کے لیے ہاتھ پہلے رکھنے کا حکم دیا ہے، کیوں کہ چہ انسان اور حیوان کے

اعضاء میں نمایاں فرق ہے، انسان کے رکبتین پیر میں ہوتے ہیں؛ لیکن جانور (اونٹ) کے رکبتین ہاتھ ہی میں ہوتے ہیں، اس وجہ سے وہ رکبتین کو پہلے زمین پر رکھتا ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اونٹ کی طرح بیٹھنے سے منع ہی نہیں؛ بلکہ حکم دیا ہے کہ پہلے ہاتھ رکھے، پھر گھٹنہ رکھے، یہ طریقہ انسان کے جلوس کے مشابہ ہوگا۔

جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

وذلك أن البعير ركبتاه في يديه، وكذلك كل ذي أربع من الحيوان، وبنو آدم بخلاف ذلك؛ لأن ركبهم في أرجلهم لا في أيديهم فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث المصلي أن يخر على ركبتيه اللتين في رجليه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۶۹، درالمنضود: ۲/۲۹۷)

اقوال المحدثین:

نیز شراح مالکیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ انسان کے رکبتین تو رجلین یعنی ٹانگوں کی طرف ہوتے ہیں اور دابہ کے رکبتین یدین میں ہوتے ہیں؛ لہذا اونٹ جب بیٹھتا ہے، تو وہ گرچہ پہلے یدین زمین پر رکھتا ہے جیسا کہ مشہور ہے؛ لیکن چوں کہ اس کے رکبتین بھی یدین میں ہیں، لہذا وہ زمین پر پہلے رکبتین رکھتا ہے اور حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد رکبتین کو پہلے رکھنے سے منع کرنا ہے، لہذا تعارض دور ہوگیا۔ (درمنضود: ۲/۲۹۶)

اس حدیث سے امام مالک نے اپنے مسلک کو ثابت کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اونٹ کی طرح بیٹھنے سے منع کیا ہے؛ بلکہ گھٹنہ سے پہلے ہاتھ رکھنے کا حکم دیا ہے، جب کہ جمہور کا مسلک وضع الرکبتین قبل الیدین ہے۔

وذهب الأوزاعي و مالك إلى استحباب وضع اليدين قبل الركبتين، واحتجوا

بحديث أبي هريرة هذا. (بذل المجهود: ۴/۲۸۱)

ابوداود شریف میں وائل بن حجر کی روایت: ''عن وائل بن حجر قال: رأيت النبي ﷺ اذا سجد وضع ركبتيه قبل يدى، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه.'' (ابوداود شریف کتاب الصلاۃ، رقم: ۸۳۷)

یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے جہاں تک کہ حدیث الباب کا تعلق ہے تو جمہور نے اس کے کئی جواب دیئے ہیں:

(۱) حدیث وائل اثبت واقویٰ ہے۔

(۲) حدیث ابوہریرہ منسوخ ہے، سعد بن ابی وقاص کی حدیث سے، جس میں یہ ہے:

كنا نضع اليدين قبل الركبتين، فامرنا بالركبتين قبل اليدين. (سنن کبریٰ للبیہقی: ۲/۱۰۰، دارالفکر)

(۳) حدیث الباب مقلوب ہے کیوں کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابوہریرہ کی اس حدیث کے الفاظ اس کے برخلاف ہیں۔

إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه، ولا يبرك بروك الجمل. (سنن کبریٰ للبیہقی: ۲/۱۰۰)

باب: ۳۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ثَوْرَانِ مُكَوَّرَانِ فِي النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ثَوْرَانِ مُكَوَّرَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فَقَالَ الْحَسَنُ: مَا ذَنْبُهُمَا؟ فَقَالَ: إِنَّمَا أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَكَتَ الْحَسَنُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۷۰ ☆ رواہ البخاری (۳۲۰۰) والبغوی (۴۳۰۷))

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ قیامت کی گھڑی بہت ہی ہولناک اور خطرناک گھڑی ہوگی، نفخہ اولیٰ کے وقت پوری دنیا اور دنیا کی چیزوں میں بڑا انقلاب برپا ہوگا، ایک طرف زمین میں شقوق واقع ہوں گے، تو دوسری طرف سورج اور چاند بے نور ہو جائیں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب کی پہلی روایت میں قیامت کے وقوع کے وقت جو حادثات پیش ہوں گے وہ ذکر کئے ہیں، جیسا کہ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے دن سورج اور چاند بے نور ہو جائیں گے، حضرت حسن نے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابوسلمہ سے سوال کیا کہ ان دونوں کے کیا گناہ ہیں؟ اس پر ابوسلمہ نے کہا: میں حضور کے واسطے سے بتاؤں گا، لہٰذا حضرت حسن خاموش ہو گئے۔

اعتراض:

اس حدیث میں ابوسلمہ سے حضرت حسن نے سوال کیا ’’ما ذنبھما ‘‘ ان کے کیا گناہ ہیں؟ انہیں جہنم میں کیوں داخل کریں گے؟ الغرض حضرت حسن کے دل میں یہ سوال اس لیے پیدا ہوا تھا کہ جہنم میں جس کو بھی ڈالا جائے گا وہ دراصل گناہ کی سزا میں ڈالا جائے گا، اسی وجہ سے انہوں نے حضرت ابوسلمہ سے سوال کیا، مگر انہوں نے حضرت حسن کو وعدۂ جواب کر کے خاموش کر دیا اور کوئی معقول جواب نہیں دیا؟

فكان ما كان من الحسن في هذا الحديث إنكارا على أبي سلمة إنما كان -والله أعلم- لما وقع في قلبه أنهما يلقيان في النار ليعذبا بذلك فلم يكن من أبي سلمة له عن ذلك جواب. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۷۱)

جواب:

سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کے مطیع مخلوق میں سے ہیں، اور یہ محال ہے کہ اللہ مطیع مخلوق کو عذاب میں داخل کریں، اس لیے امام طحاویؒ نے اس سوال کا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جو بھی جہنم میں ڈالا جائے گا وہ گناہ کی سزا بھگتنے کے لیے ہی ڈالا جائے گا، بلکہ بہت سی چیزیں جہنم میں اہل نار کو سزا دینے کے لیے رکھی جائیں گی، ان میں سورج اور چاند بھی ہے۔

وجوابنا له في ذلك عن أبي سلمة أن الشمس والقمر إنما يكوران في النار ليعذبا أهل النار لا أن يكونا معذبين في النار. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۷۱)

نظیر:

اس کی نظیر ملائکہ ہیں، جو جہنم میں اہل نار کو جہنم میں عذاب دینے میں معین ومددگار ہیں۔ قرآن مجید میں ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ." (التحریم:۶)

وكذلك الشمس والقمر؛ هما فيها بهذه المنزلة معذبان لأهل النار بذنوبهم، لا معذبان فيها إذ لا ذنوب لهما. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۷۱)

اقوال المحدثین:

حضرت یعلی نے بیان کیا ہے۔ اس سے ایک معنی یہ ہے کہ دونوں اہل نار کے لیے ایندھن بنیں گے، دوسری توجیہ یہ ہے کہ اس سے ان لوگوں کی تحذیر کرنا مقصود ہے جو دنیا میں دونوں کی عبادت کرتے ہیں۔

وأخرج أبو يعلى معناه من حديث أنس وفيه (ليراهما من عبدهما) كما قال تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم). (فتح الباری:۶/ ۴۴۳رقم: ۳۲۰۴)

اور علامہ خطابی نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ اس سے ان لوگوں کو ڈرانا مقصود ہے جو دنیا میں سورج اور چاند کی عبادت کرتے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سورج اور چاند (دونوں) کی تخلیق آگ سے ہوئی ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ دوبارہ اسی کی طرف لوٹا دیں گے۔

قال الخطابي: ليس المراد بكونهما في النار تعذيبهما بذلك، ولكنه تبكيت لمن كان يعبدهما في الدنيا ليعلموا أن عبادتهم لهما كانت باطلا. وقيل: إنهما خلقا من النار فأعيدا فيها. (فتح الباری:۶/ ۴۴۳، رقم: ۳۲۰۴)

اور ابن قتیبہ لکھتے ہیں کہ چوں کہ سورج اور چاند کی تخلیق آگ سے ہوئی ہے، اس لیے دوبارہ اللہ تعالیٰ اسی حال پر واپس کر دیں گے، جیسے اللہ نے لوگ اور پتھر کے بارے میں کہا ہے:

"فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ." (البقرہ:۲۴)

قال أبو محمد: ونحن نقول: إن الشمس والقمر لم يعذبا بالنار حين ادخلاها؛ فيقال: ما ذنبهما ولكنهما خلقا منها ثم ردا اليها. (تاویل مختلف الحدیث:۱/۹۰)

باب: ۳۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ:

"بِئْسَ مَطِيَّةُ الرَّجُلِ زَعَمُوا"

حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "بِئْسَ مَطِيَّةُ الرَّجُلِ زَعَمُوا".

(شرح مشکل الآثار: ۱/۱۷۳☆ رواہ احمد: ۴/۱۱۹ والبغوی (۳۳۹۲)

لفظ زعموا کی تحقیق:

بئس مطية الرجل زعموا. ''مطیۃ'' کی جمع مطایا ہے، سواری کے معنی میں ہے۔ ''زعم'' کا استعمال قول حق اور باطل وکذب دونوں معنی میں ہوتا ہے، مگر امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ قرآن میں یہ لفظ باطل معنی میں استعمال ہوا ہے۔

فوجدنا زعموا لم تجئ في القرآن إلا في الإخبار عن المذمومين بأشياء مذمومة كانت منهم. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۷۴)

ہم نے زعموا کو مذموم اور قابل مذمت چیزوں کی مذمت بیان کرنے کے معنی میں پایا ہے، الغرض صاحب کتاب نے کئی آیات کو جمع کیا ہے جن میں ''زعموا'' استعمال ہوا ہے، جیسے: "زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل ادع الذين زعمتم من دونه" (اسراء) تقریبا سات آیات لفظ ''زعموا'' کے ذیل میں ذکر کی گئیں ہیں، اور سب میں کفار ومشرکین کے اخلاق کی

مذمت کی گئی ہے؛ لیکن زیادہ تر اس کا استعمال شک اور غیر یقینی بات میں ہوتا ہے، بہر حال حدیث کا ترجمہ اس صورت میں یہ ہوگا، یہ آدمی کی بری سواری ہے۔

خلاصۃ الحدیث:

بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے؛ ہر سنی ہوئی بات نقل کر دیتے ہیں، چاہے اس کی سند ہو یا نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص اس قسم کی بات نقل کرے گا جو ایسی ہی سنی سنائی ہوگی، تو وہ اس کو اسی طرح نقل کرے گا، یوں سنا ہے اور لوگ یوں کہتے ہیں، تو گویا شخص مذکور نے ''زعموا'' کو اپنے کلام کا سلسلہ اور اس کی گاڑی چلانے کا ذریعہ اور اس کی سواری بنا رکھا ہے۔

بہر حال اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امت کو تنبیہ فرما رہے ہیں کہ اس طرح بے سند باتیں نقل کرنے سے احتراز کریں، کیوں کہ عام طور پر لوگ اپنے خیال اور ظن کی بنیاد پر ایک بات زبان سے کہہ دیتے ہیں اور اس کی نسبت حدیث کی طرف کر دیتے ہیں؛ حالانکہ وہ نہ حدیث ہوتی ہے، نہ حدیث ہونے پر کوئی سند اور حجت ہوتی ہے۔

علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: وإنما يقال (زعموا) في حديث لا سند له ولا ثبت فيه، إنما هو شيء يحكى على الألسن على سبيل البلاغ، فذم صلى الله عليه وسلم من الحديث ما كان هذا سبيله وأمر بالتثبت فيه والتوثق ما يحكيه من ذلك، فلا يرويه حتى يكون معزياً إلى ثبت، ومروياً عن ثقة. (بذل المجہود بحوالہ معالم السنن: ۱۳/ ۵۷۳، دار البشائر الاسلامیہ)

یقیناً ''زعموا'' کا استعمال ایسے کلام میں ہوتا ہے جو بغیر سند اور ثبوت کے ہو؛ بلکہ ایک دوسرے تک پہنچانے کے لیے بولے جاتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسے کلام کی مذمت کی ہے اور متحقق باوثوق کلام اور بات دوسروں تک پہنچانے کا حکم دیا ہے۔

امام بغویؒ اس لفظ کے سلسلہ میں ذکر کرتے ہیں:

قيل: إنما ذم هذه اللفظة لأنها تستعمل غالبا في حديث لا سند له ولا ثبت فيه، إنما هو شئ يحكى عن الألسن. (شرح السنہ: ۱۲/ ۳۶۲)

باب: ۳۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَمْرِهِ مَنْ قِبَلَهُ مَظْلِمَةٌ لِأَخِيهِ فِي عِرْضٍ أَوْ فِي مَالٍ أَنْ يَتَحَلَّلَهُ مِنْهَا فِي الدُّنْيَا

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: "مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلِمَةٌ مِنْ أَخِيهِ مِنْ عِرْضِهِ أَوْ مَالِهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُؤْخَذَ مِنْهُ، حِينَ لَا يَكُونُ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ، فَإِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أُخِذَ مِنْهُ بِقَدْرِ مَظْلِمَتِهِ، وَإِلَّا أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ صَاحِبِهِ فَحُمِلَتْ عَلَيْهِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۷۷ ☆ رواہ البخاری (۲۴۴۹) واحمد: ۲/ ۴۳۵)

خلاصۃ الحدیث:

یہ بات اہل علم سے مخفی نہیں ہے کہ شریعت مطہرہ کا کوئی بھی حکم اور عمل حکمت پر موقوف نہیں ہے؛ لیکن یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے (جس کا انکار درست نہیں) کہ کوئی حکم حکمت سے خالی بھی نہیں ہے، اس لیے شریعت نے جہاں جرائم کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے، وہیں جرائم پر روک اور بندش لگانے کے لیے حدود وقصاص اور تعزیرات کو لازم اور ضروری قرار دیا ہے، اور اس کی افادیت کو بھی واضح فرمایا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (البقرہ: ۱۷۹)

[اور فہیم (سمجھدار) لوگو! قصاص میں تمہاری جانوں کا بڑا بچاؤ ہے]

دوسری جگہ پر فرمان الٰہی ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللهِ ؕ (مائدہ:۳۸)

[اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے، سوان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کردار کے عوض بطور سزا کے اللہ کی طرف سے]

مقاصد شریعت میں مال اور عزت کی حفاظت و پاسداری بھی شامل ہے، حد سرقہ، حد زنا اور حد قذف کی مشروعیت کی غرض بھی مال اور عزت وآبرو کی حفاظت وصیانت ہے، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب کی پہلی روایت میں انسان کی عزت و ناموس اور مال کی حفاظت کے لیے بہت ہی اہم وعید سنائی ہے، جس شخص نے کسی بھائی کی عزت پامال کرنے پر زیادتی اور ظلم کیا ہے، تو اسے چاہیے کہ دنیا میں مظلوم کو اپنا بدلہ لینے دے، بصورت دیگر قیامت کے دن اگر اس کے پاس عمل صالح ہوگا، تو اس میں سے ظلم کے بقدر لے لیا جائے گا، ورنہ مظلوم کا گناہ اور معصیت ظالم کے ذمہ ڈال دی جائے گے۔ (شرح مشکل الآثار:۱/۱۷۷)

الغرض مال اور عزت دونوں حقوق العباد کی قبیل سے ہیں، اس لیے ہر ایک کو اس اعتبار سے دیکھنا ہوگا کہ آیا ہم پر کسی کا مالی حق تو نہیں ہے، یا ہماری زبان وعمل سے کسی کی عزت و ناموس کی پامالی تو نہیں ہوئی ہے، اگر ہوئی ہے تو مرنے سے پہلے اس کا حق ادا کردے یا اس سے معافی مانگ لے، ورنہ قیامت کے دن اس کے بدلے عمل صالح دے دیا جائے گا اور عمل صالح نہ ہونے کی صورت میں مظلوم کے گناہوں کا بوجھ ڈال دیا جائے گا، حدیث الباب میں ''مظلمۃ'' کا لفظ ہے جو مقتضی ہے کہ ظلم معلوم القدر و مشار الیہ ہو، (یعنی تحلل و معافی طلب کرتے ہوئے بتلایا جائے کہ فلاں زیادتی کی تھی) ابن حجر اسے بعید قرار دیتے ہیں۔ ابن منیر لکھتے ہیں کہ حدیث میں تقدیر (تعیین) کرنا ہوگی؛ لیکن اگر اس نے دنیا میں اپنا حق معاف کردیا ہے، تو کیا اس میں بھی شرط ہے کہ ظلم کی تعیین ہو؟ اس میں متعدد آراء ہیں،

حدیث اس بارے میں مطلق ہے، ہاں البتہ اس امر پر اجماع ہے کہ عین ومعلوم سے تحلل صحیح ہے۔

تعارض:

اس باب میں پہلی روایت ابن ابی ذئب کی ہے، اس میں ”فليتحلله“ ہے؛ مگر اسی روایت کو مالک نے سعید بن ابی سعد سے روایت کیا ہے، اس میں ”فلياته فليتحلله“ ہے۔

پہلی ابن ذئب کی روایت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ زیادتی اور حق تلفی جس کا تعلق مال سے ہے؛ اس میں قضا وعدل کی صورت یہ ہوگی کہ ظالم سے مال لیکر مظلوم کے حوالہ کیا جائے گا مگر یہ دنیا میں ممکن ہے؛ لیکن قیامت کے دن اس ظالم کے پاس مال نہیں ہوگا، تو اللہ تعالی اس ظلم کے بدلہ ظالم کی نیکیاں مظلوم کے حوالہ کردیں گے اور اگر اس کے پاس نیکیاں نہیں ہوگی، تو مظلوم کی معصیت اور گناہ ظالم کے اعمال نامہ میں منتقل کردیں گے، لیکن یہ فیصلہ صرف مال کے باب میں ممکن ہے، مگر عفت وعصمت دری اور بے آبروئی کے فیصلہ میں ممکن نہیں؛ اس لیے اس کی سزا حد قذف ہے، اس کے بدلہ نیکیاں لینا کیسے درست ہوگا؟

قال أبو جعفر: فتاملنا هذا الحديث... لا اختلاف بين أهل العلم في ذلك، وذلك التحليل الذي يراد من هذه العقوبة والله أعلم. وفي حديث مالك مكان ذلك فليأته فليحلله منها فذلك على إتيان من له المظلمة لا على إتيان من هي عليه، وذلك بعيد في المعنى؛ لأن الذي له المظلمة غير مخوف عليه منها في الآخرة وإنما الخوف في الآخرة على من هي قبله. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۷۸)

جمع وتطبیق:

ظاہر ہے مال میں ظلم وزیادتی اور عفت وعصمت کی پامالی دونوں میں بڑا فرق ہے؛ لہذا پہلی صورت میں قیامت کے دن مال نہ ہونے کی صورت میں نیکیاں دینا درست ہوگا؛

لیکن دوسری صورت میں نیکیاں دینا جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ عزت کی پامالی کا بدلہ سزا ہی ہے نہ کہ مال، بلکہ ظالم وقاذف کے جسم پر حد کا جاری کرنا ہے، اور دنیا کی طرح اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن نافذ کرنے پر قادر ہوں گے، جیسا کہ امام طحاوی رقمطراز ہیں:

فبان بما ذكرنا أن الأولى مما اختلف فيه مالك، وابن أبي ذئب في هذا الحديث هو ما رواه عليه ابن أبي ذئب لا ما رواه عليه مالك ثم رجعنا إلى ما في حديثهما جميعا من قول رسول الله عليه السلام: من قبل أن يؤخذ منه حين لا يكون دينار ولا درهم فإن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته وإلا أخذ من سيئات صاحبه فحملت عليه. فكان ذلك عندنا -والله أعلم- راجعا على المظلمة في المال لا على المظلمة في العرض... وليس كذلك المظلمة في العرض؛ لأن الواجب بها هو العقوبة في بدن الظالم بجلده عليها، وذلك مقدور عليه في الآخرة من بدنه كما كان مقدورا عليه منه في الدنيا. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۷۹)

نظیر:

حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے جسے امام طحاوی نے تین سندوں سے نقل کیا ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی مولیٰ اپنے غلام پر تہمت عائد کرتا ہے، مگر کیا وجہ ہے کہ وہ غلام اپنے مولیٰ پر دنیا میں حد قذف نافذ کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ غلام مولی کی ملک ہے یا شبہ ملک؛ لیکن قیامت کے دن مولی اور غلام عام لوگوں کے درجہ میں ہوں گے، لہذا وہاں اللہ تعالیٰ مولیٰ پر حد نافذ کرنے پر قادر ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار:۱/۱۸۰)

عن أبي هريرة، قال: قال أبو القاسم عليه السلام نبي التوبة: من قذف مملوكه بزنى بريئا مما قاله له أقام عليه يوم القيامة حدا إلا أن يكون كما قال. (شرح مشكل

الآثار:۱/۱۷۹)

اقوال المحدثین:

امام بخاریؒ نے اس سے متعلق ایک روایت نقل کی ہے:

عن ابی ہریرۃ قال؛ سمعت أبا القاسم يقول: من قذف مملوكه، وهو بري مما قال؛ جلد يوم القيمة، إلا أن يكون كما قال. (بخاری:رقم:۶۸۵۸)

اس کے تحت علامہ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اگر آقا پر دنیا میں اپنے غلام پر جھوٹی تہمت کی پاداش میں حد واجب ہوتی، تو اس کا ذکر کرتے، جیسے آخرت کی نسبت سے کیا ہے، اور آخرت کے ساتھ اس لیے خاص کیا، تاکہ احرار کی مملوکوں سے تمیز ہو، لیکن آخرت میں ان کی ملک زائل ہی نہیں، بلکہ آزاد و غلام دونوں برابر ہوں گے اور ہر ایک سے اس کی زیادتی کا بدلہ لیا جائے گا، مگر یہ کہ مظلوم معاف کردے، الغرض وہاں ترجیح کا معیار تقوی ہی ہوگا۔

لو وجب على السيد أن يجلد في قذف عبده في الدنيا لذكره كما ذكره في الآخرة، وإنما خص ذلك بالآخرة تمييز اللأحرار من المملوكين، فأما في الآخرة فإن ملكهم يزول عنهم ويتكافئون في الحدود ويقتص لكل منهم إلا أن يعفو الخ. (فتح الباری:۱۴/۱۶۱-۱۶۲، رقم:۶۸۵۸)

اعتراض:

جب باب کی پہلی فصل حضرت ابوہریرہ کی روایت میں دو امور (مالی حق تلفی اور عصمت دری) مذکور ہیں تو وعید کے لفظ میں دونوں کو ایک ساتھ خطاب کرنا چاہئے تھا، لیکن وہاں غائب (فليأته) کا صیغہ کیوں لایا گیا ہے؟

فإن قال قائل: فقد جاء الخطاب في حديث التحليل من الغيبة الذي رويته

بالمظلمة في العرض والمال جميعاً. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۸۱)

جواب:

عرب میں یہ بات عام طور پر مروج ہے کہ ابتدا میں دو چیزیں ذکر کرتے ہیں؛ لیکن حکم کی نسبت ایک ہی کی طرف کرتے ہیں، اس کی نظیر قرآن پاک میں ہے:

يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ. (انعام:۱۳۰)

قيل له: العرب تفعل هذا كثيرا تخاطب بالشيء بعقب ذكر شيئين تريد بخطابها أحد ذينك الشيئين جميعاً. (شرح مشکل:۱/۱۸۱)

اور صاحب نفحات العبیر نے لکھا ہے:

کبھی ابتداء میں دو چیزیں ذکر کرتے ہیں، مگر بعد میں ضمیر ان دونوں میں سے اس کے مطابق لاتے ہیں جو معاشرہ میں زیادہ مروج اور قابل قدر ہوتی ہے، جیسے ان آیت میں ''انها'' کی ضمیر ''الصبر'' کے بجائے ''الصلوۃ'' کی طرف لوٹ رہی ہے، اس لیے کہ صبر کے مقابلہ میں ''الصلوۃ'' زیادہ معروف ہے۔

وقد يذكر شيئان ويعاد الضمير الى احدهما والغالب كونه الثاني، نحو استعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة. (البقرۃ:۱۵۳) فاعيد الضمير للصلاة. (نفحات العبیر:۲۴۰)

باب: ۳۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مُتَعَمِّدًا هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُغْفَرَ لَهُ أَمْ لَا؟

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: "الَّذِي يَخْنُقُ نَفْسَهُ يَخْنُقُ نَفْسَهُ فِي النَّارِ، وَالَّذِي يَقْتَحِمُ نَفْسَهُ يَقْتَحِمُ نَفْسَهُ فِي النَّارِ، وَالَّذِي يَطْعَنُ نَفْسَهُ يَطْعَنُ نَفْسَهُ فِي النَّارِ. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۸۳ ☆ رواہ البخاری (۱۳۶۵)

خلاصۃ الحدیث:

اللہ تعالیٰ نے انسان کو محترم اور مکرم ہی نہیں بنایا، بلکہ خلیفۃ الارض کا تاج اسی انسان کے سر پر رکھا ہے، اور ساری مخلوقات پر حتی کہ فرشتوں پر بھی انسان کو برتری اور تفضّل عطا کیا ہے، اسی طرح انسان کے تمام اعضاء محترم اور قابل قدر ہیں، بلا عذر شرعی کسی انسان کو اذیت پہنچانا اور کسی عضو کو تلف کرنا درست نہیں، نیز خودکشی کرنا یہ بھی حرام اور گناہ کبیرہ کا موجب ہے، چنانچہ اس باب کی پہلی فصل میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث چار سندوں سے ذکر کی گئی ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص دنیا میں اپنا گلا گھونٹ دیتا ہے (خودکشی کرتا ہے) وہ جہنم میں اپنا گلا گھونٹتا رہے گا، لہٰذا کسی نے اوزار سے اپنے آپ کو ہلاک کیا، تو دوزخ میں ہلاک کرتا رہے گا۔

الغرض حضرت ابو ہریرہ کی روایات سے یہی بات معلوم ہوئی کہ خودکشی کرنا گناہ کبیرہ ہے،اس لیے کفارہ سیئات کے لیے اس کا جہنم میں جانا ناگزیر ہوگا۔

نیز حدیث جابر سے یہ بات عیاں ہوئی کہ خودکشی کرنے والا کافر نہیں ہوگا اور نہ مخلد فی النار، یہ اللہ کے اس قول کے مطابق ہے: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ (النساء:۴۸)

اور اس سے مرجئہ کے نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔(موسوعۃ فتح الملہم: ۲/ ۱۲۲ المکتبۃ الاشرفیہ دیوبند)

تعارض:

جیسا کہ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں یہ ذکر آیا: خودکشی کرنے والا پہلے جہنم میں جائے گا اس کے بعد جنت میں، مگر اس روایت کے خلاف اسی باب میں حضرت جابر کی روایت میں طفیل بن عمرو الدوسی کا واقعہ ذکر کیا گیا ہے کہ طفیل بن عمرو اپنے احباب کے ہمراہ مدینہ ہجرت کر کے آ گئے، یہاں آنے کے بعد ان کے ایک ساتھی کو مدینہ کی آب و ہوا راس نہیں آئی، بیمار ہوگئے، جزع فزع کرنے لگے، حتی کہ انہوں نے اپنا تیر نکالا اور اپنی پوری انگلیاں کاٹ دیں، ان کے ہاتھوں سے خون رستا رہا، حتی کہ اسی حالت میں حضرت طفیل کے ساتھی کی موت واقع ہوگئی۔

موت کے بعد حضرت طفیل بن عمرو نے خواب میں اپنے ساتھی کو دیکھا؛ پوچھا: اللہ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ نے میری مغفرت کردی، مگر وہ شخص اپنے ہاتھ کو چھپائے ہوئے کھڑے تھے، پوچھا آپ ہاتھ کیوں چھپائے ہوئے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ اللہ نے کہا: میں اس کو درست نہیں کروں گا جسے تم نے خراب کیا ہے، اس کے بعد طفیل نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے پورا قصہ سنایا، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اللہ ان کے ہاتھ

کی مغفرت فرمائے۔

یہاں تعارض کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں خودکشی کرنے والے کو جہنمی کہا گیا؛ جب کہ دوسری روایت میں اپنی انگلیاں کاٹنے والے کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ”اللهم وليديه فاغفره“ کے ذریعے دعائے مغفرت کی۔(شرح مشکل الآثار:۱/۱۸۵)

جمع وتطبیق:

دونوں واقعے میں بڑا فرق ہے، اس لیے دونوں کے حکم میں بھی فرق ہوا ہے، پہلے شخص نے خودکشی کی تھی، جو حرام ہے اس لیے اس کے جہنم میں جانے کا ذکر ہے، مگر طفیل بن عمرو الدوسی کی روایت میں ان کے ساتھی نے بطور علاج کے اپنی انگلیوں کے پوروں کو کاٹا تھا، مگر بعد میں ان کا انتقال ہوگیا، بہر حال دونوں کے عمل اور نوعیت میں نمایاں فرق ہے، اس لیے دونوں کے حکم میں بھی اختلاف ہوگیا۔

جیسا کہ امام طحاوی نے توجیہ کی ہے:

لأنه قد يجوز أن يكون ما كان من رسول الله عليه السلام من ذلك الدعاء ليدي ذلك الرجل، كان لإشفاقه عليه، ولعمل الخوف من الله كان في قلبه، فدعا له بذلك لهذا المعنى لا لما سواه.(شرح مشکل الآثار:۱/۱۸۷)

(۲) من مناقبهم الواردة في السنة أن الرسول بين أن الهجرة سبب من أسباب المغفرة ...، فقال رسول الله اللهم واليديه فاغفر.(عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ فی الصحابۃ الکرام للدکتور ناصر بن علی عائض حسن الشیخ-مکتبۃ الرشید الریاض)

دوسرا جواب اور وجوہ فرق:

چوں کہ انہوں نے (جن کا ذکر پہلی روایت میں ہے) خودکشی عمداً کی تھی، اس لیے

جہنم کی وعید اس کے لیے ہے، لیکن دوسرے شخص نے علاج کے لیے پوروں کو کاٹا، اتفاق سے جان ہلاک ہوگئی تو یہ شخص اس وعید کا مستحق نہیں ہوگا، اور دونوں کے عمل میں ایسے ہی فرق ہے جیسے عمداً اور سہواً گناہ کرنے والے میں، اس لیے دونوں کے حکم میں فرق ہے، کیوں کہ خطا عمد کی ضد ہے اور خطا معفو عنہ کے قبیل سے ہے؛ لیکن عمداً گناہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتا، جیسا کہ اللہ کا ارشاد ہے:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا۝ (الاحزاب:۵)

[اور تم کو اس میں جو بھول چوک ہوجائے تو اس سے تم پر کچھ گناہ نہ ہوگا؛ لیکن ہاں! جو دل سے ارادہ کرکے کرو اور اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔]

فكان الخطأ الذي ليس معه تعمد القلوب معفو عنه غير مأخوذ به صاحبه. (شرح مشكل الآثار: ۱/ ۱۸۷)

اشکال:

حدیث جابر میں ہے کہ ایک شخص مدینہ آیا، مدینہ کی آب وہوا اسے راس نہیں آئی؛ حتی کہ اس نے اپنے ہاتھ کی انگلیاں کاٹ لیں، جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے پیش ہوا، تو آپ نے اس کے لیے مغفرت کی دعا کی، یہاں اشکال یہ ہے کہ جب کہ وہ اپنے ہاتھ کے حق میں جنایت کرنے والا تھا، تو وہ سزا کا مستحق تھا؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے لیے مغفرت کی دعا کیوں کی؟

فإن قال قائل: ففي هذا الحديث دعا رسول الله عليه السلام ليدي هذا الرجل بالغفران ودعاؤه ليديه بذلك دعاء له، وذلك لا يكون إلا عن جناية كانت منه على يديه

استحق بها العقوبة فدعا له رسول اللّٰه عليه السلام بالغفران ليديه فيكون ذلك غفرانا له. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۸۶)

جواب:

صاحب کتاب نے اس طرح جواب دیا ہے کہ وہ صحابی اس عمل کی وجہ سے شرمندہ بھی تھے اور اللہ کے عذاب سے خوفزدہ بھی، اس لیے آپ نے بطور ترحم کے اس کے لیے ”اللهم وليديه فاغفره“ دعا کی؛ تا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید نہ ہو جائے۔

قيل له: لأنه قد يجوز أن يكون ما كان من رسول اللّٰه عليه السلام من ذلك الدعاء ليدي ذلك الرجل كان لإشفاقه عليه، ولعمل الخوف من اللّٰه كان في قلبه، فدعا له بذلك لهذا المعنى لا لما سواه، كما قد روي عنه مما علمه حصينا الخزاعي أبا عمران بن حصين وأمره أن يدعو به. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۸۷)

وفى الأثر: يدخل الجنة ويداه مقطوعتان فخطا محض أو ذهول شديد عن كليات الشرع والأدلة الجزئية، فدعاء رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم ليدى هذا الرجل بالغفران دعاء له، وذلك لا يكون الا عن جناية كانت منه على يديه استحق بها العقوبة فدعا له رسول صلى الله عليه وآله وسلم بالغفران ليديه. (اصول اعتقاد اہل السنہ والجماعۃ،شرح الاحادیث وبیان فقہما لخالد المنعم الرفاعی)

باب: ۳۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا كَانَ مِنْ بَعْثِهِ مُحَمَّدَ بْنَ مَسْلَمَةَ لِقَتْلِهِ كَعْبَ بْنَ الْأَشْرَفِ بِمَا يَدْفَعُ التَّضَادَّ عَنْ مَا تَوَهَّمَ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّهُ قَدْ ضَادَّ مَا فِيهِ

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ لِكَعْبٍ فَإِنَّهُ قَدْ آذَى اللّٰهَ وَرَسُولَهُ. فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! أَتُحِبُّ أَنْ أَقْتُلَهُ؟ قَالَ: "نَعَمْ". قَالَ: فَأْذَنْ لِي أَنْ أَقُولَ شَيْئًا، قَالَ: "قُلْ" قَالَ: فَأَتَاهُ، فَقَالَ: إِنَّ هٰذَا الرَّجُلَ قَدْ سَأَلَنَا الصَّدَقَةَ وَقَدْ عَنَّانَا، وَإِنِّي قَدْ أَتَيْتُكَ أَسْتَسْلِفُكَ، قَالَ: وَأَيْضًا وَاللّٰهِ لَتَمَلُّنَّهُ، قَالَ: إِنَّا قَدِ اتَّبَعْنَاهُ وَنَحْنُ نَكْرَهُ أَنْ نَدَعَهُ حَتَّى نَنْظُرَ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ يَصِيرُ أَمْرُهُ، قَالَ: أَيَّ شَيْءٍ تَرْهَنُونَنِي، قَالُوا: وَمَا تُرِيدُ مِنَّا؟ قَالَ: تَرْهَنُونَنِي نِسَاءَكُمْ قَالُوا: أَنْتَ أَجْمَلُ الْعَرَبِ، كَيْفَ نَرْهَنُكَ نِسَاءَنَا؟ فَأَبَوْا فَأَبَى، قَالُوا: يَكُونُ ذٰلِكَ عَارًا عَلَيْنَا، قَالَ: فَتَرْهَنُونَنِي أَوْلَادَكُمْ، قَالُوا: يَا سُبْحَانَ اللّٰهِ! يُسَبُّ ابْنُ أَحَدِنَا، فَيُقَالُ: رُهِنْتُ بِوَسْقٍ أَوْ وَسْقَيْنِ، قَالُوا: نَرْهَنُكَ اللَّأْمَةَ. قَالَ: تُرِيدُونَ السِّلَاحَ فَوَاعَدَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ فَجَاءَهُ لَيْلًا فَلَمَّا أَتَاهُ نَادَاهُ فَخَرَجَ إِلَيَّ، وَهُوَ مُتَطَيِّبٌ فَلَمَّا أَنْ جَلَسَ إِلَيْهِ، وَقَدْ كَانَ جَاءَ مَعَهُ بِنَفَرٍ ثَلَاثَةٍ أَوْ أَرْبَعَةٍ، وَرِيحُ الطِّيبِ يَنْضَحُ مِنْهُ فَذَكَرُوا لَهُ، قَالَ: عِنْدِي فُلَانَةُ، وَهِيَ مِنْ أَعْطَرِ نِسَاءِ النَّاسِ، قَالَ: تَأْذَنُ لِي فَأَشَمُّ، قَالَ: نَعَمْ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي رَأْسِهِ فَشَمَّهُ، قَالَ: أَعُودُ، قَالَ نَعَمْ قَالَ: فَلَمَّا اسْتَمْكَنَ مِنْ رَأْسِهِ، قَالَ: دُونَكُمْ فَضَرَبُوهُ حَتَّى

قَتَلُوهُ. (شرح مشکل الآثار:۱/۱۸۹☆رواہ البخاری (۲۵۱۰و۳۰۳۱، و۳۰۳۲، و۳۰۳۷) ومسلم (۱۸۰۱) وابوداود (۲۷۶۸)

خلاصۃ الحدیث:

کعب بن اشرف کو قتل کرنے کا واقعہ اور اس کا پس منظر

کعب بن اشرف اہل زبان تھا، اشعار کہنے پر قادر تھا، اس نے اپنی تمام شعری صلاحیت کا استعمال رسول اللہ ﷺ کو اذیت پہنچانے میں کیا، جب آپ ﷺ اپنے احباب کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے، تو اس نے خود آپ ﷺ کا ہجو کرنا زندگی کا اہم مقصد بنالیا، دوسری طرف رسول اللہ ﷺ خود صبر کرتے، اور صحابہ کرام کو صبر اور عفو ودرگذر کی تاکید کرتے، مگر کعب بن اشرف رسول اللہ کو اذیت پہنچانے اور آپ کی ہجو بیان کرنے سے باز نہیں آیا، تو بالآخر آپ ﷺ نے محمد بن مسلمہ کو اجازت دی کہ وہ کعب بن اشرف کو قتل کر دے، چنانچہ وہ ایک رات اس کے گھر گئے، موقع غنیمت جان کر کعب بن اشرف کا کام تمام کر دیا، جیسا کہ اس کا پورا واقعہ اس باب کی حضرت جابر کی روایت میں مذکور ہے اور ابوداود شریف میں حضرت عبدالرحمٰن بن عبداللہ کی روایت میں ہے۔

الغرض محمد بن مسلمہ اپنے احباب کے ساتھ ایک غریب شخص کی مدد کے لیے قرض لینے کعب بن اشرف کے گھر وعدہ کے مطابق رات میں داخل ہوئے، موقع اچھا دیکھا، ساتھی کو اشارہ کیا اور انہوں نے اس کو قتل کر دیا۔ (شرح مشکل الآثار:۱/۱۹۱)

اشکال:

حضرت جابر کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے کعب بن اشرف کو قتل کرنے کی اجازت دی ہے؛ لیکن اسی باب میں حضرت رفاعہ بن شداد سے ایک روایت ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر کسی نے دنیا میں کسی کو دھوکہ دے کر قتل کیا (چاہے وہ کافر

ہی کیوں نہ ہو)، تو قاتل کو قیامت کے دن ”لواء الغدر“ (دھوکہ کا علم) دیا جائے گا تو سوال یہ ہے کہ کیا اس وعید کے مصداق حضرت محمد بن مسلمہ اور ان کے احباب بھی ہوں گے؟ اس لیے کہ ان لوگوں نے کعب بن اشرف کو دھوکہ دے کر قتل کیا، جیسا کہ حضرت عمرو بن الحمق کی حدیث میں ذکر ہے:

من آمن رجلا على نفسه فقتله أعطي لواء غدر يوم القيامة. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۱)

جواب:

حضرت محمد بن مسلمہ اور ان کے احباب اس وعید کے مصداق ہرگز نہیں ہوں گے، وجہ یہ ہے کہ دونوں کی نوعیت علاحدہ، علاحدہ ہے، لہذا دونوں کے احکام بھی جدا جدا ہوں گے۔

وعید کی صورت یہ ہے کہ مقتول کو تین صورتوں (اسلام لانے کی وجہ سے، یا کسی کی طرف سے امان ملنے کی وجہ سے، یا ذمی ہونے کی وجہ سے) میں امان مل چکا ہو، اس کے بعد بھی اس کو دھوکہ دے کر قتل کر دیا، تو عند اللہ قاتل کے ہاتھ میں لواء الغدر رہو گا؛ جیسا کہ امام طحاوی تحریر فرماتے ہیں: إذ كان قول رسول الله عليه السلام في حديث عمرو بن الحمق هو على من كان آمنا إما بالإسلام وإما بذمة وإما بأمان بإعطاء من المسلمين إياه ذلك الأمان حتى صار به آمنا على نفسه وحتى صار به دمه في حاله تلك حراما على أهل الملة وأهل الذمة جميعا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۱۹۳)

لیکن کعب بن اشرف چوں کہ وہ ایک طرف اپنے شعر سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہجو کرتا تھا، اور کفار قریش کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل پر ابھارتا بھی تھا، اور اسے مذکورہ تینوں صورتوں میں سے کسی صورت میں امان بھی حاصل نہیں تھا، اس لیے وہ مباح الدم تھا۔

الغرض محمد بن مسلمہ اور ان کے احباب کا کعب بن اشرف کو قتل کرنے کا واقعہ لواء الغدر والی روایت سے مختلف ہے، اور اس کو کوئی امان بھی حاصل نہیں تھا؛ بلکہ وہ مباح

الدم تھا اس لیے اس کو قتل کرنا درست ہوا، لہذا ان لوگوں پر وہ وعید عائد نہیں ہوگی، جیسا کہ صاحب کتاب نے فرق امتیاز کیا ہے۔

وكان ما في حديث جابر في قصة محمد بن مسلمة وأصحابهفي كعب بن الأشرف وفي ائتمانه محمد بن مسلمة على نفسه إنما بأمن كافر لا يحل أمانه لملي ولا لذمي ولا يكون لملي ولا لذمي إعطاؤه ذلك وذلك لما كان عليه من الأذى لله تعالى ولرسوله، ولو أن رجلا من أهل الملة أمنه لما أمن بذلك ولا حرم به دمه. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۹۳)

اقوال المحدثین:

امام داؤدؒ نے ایک حدیث پیش کی ہے جس سے یہ بات واضح ہوئی کہ کعب بن اشرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خود بھی ہجو کرتا اور کفار قریش کو بھی اس کے لیے تحریض کرتا۔

وكان كعب بن الاشرف يهجو النبي صلى الله عليه وآله وسلم و يحرض عليه كفار قريش. (ابوداود شریف، رقم الحدیث:۳۰۰۰)

حافظ ابن حجر نے ابوالاسود کے طریق سے یہ ذکر کیا ہے کہ کعب بن اشرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں کی ہجو کرتا، اور قریش کو بھی اس کے لیے ورغلاتا۔

ومن طريق ابى الاسود عن عروة" انه كان يهجو النبى صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين و يحرض قريشا عليهم. (فتح الباری، کتاب المغازی:۲/ ۷۷)

باب: ۳۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ، مِنْ قَوْلِهِ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَنْ لَا أَخِرَّ إِلَّا قَائِمًا

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ، قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَنْ لَا أَخِرَّ إِلَّا قَائِمًا. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۱۹۵) رواہ النسائی:۲/ ۲۰۵ والطیالسی (۱۳۶۰)

خلاصة الحديث:

حضرت حکیم بن حزامؓ کی بیعت کا مفہوم

بیعت کی تعریف: لغت میں عقد و معاہدہ اور اتفاق کو کہتے ہیں، اور اجتماعی زندگی میں انسان ایک دوسرے کے ساتھ معاملات طے کرتا ہے، اس کو اصطلاح میں بیعت کہتے ہیں، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاتھ پر کئی مواقع پر بیعت و معاہدہ کیا، چنانچہ ۶ ھ میں مقام حدیبیہ پر صحابہ کرام نے اس بات پر بیعت کی کہ اب مکہ جائیں گے اور عمرہ کرنے کے بعد ہی واپس ہوں گے، جیسا کہ قرآن پاک میں ذکر ہے:

"لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ"، (فتح:۱۸)

[یقیناً اللہ تعالیٰ ان مسلمانوں سے خوش ہوا جب کہ یہ لوگ آپ سے بیعت درخت کے نیچے کر رہے تھے]

الغرض بیعت ایک عہد و میثاق ہے، جو دو آدمیوں کے مابین طے ہوتا ہے، اس کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، حضرت حکیم بن حزام کی بیعت اسی بیعت کی ایک کڑی ہے؛ لیکن حدیث میں ان کے الفاظ "لا أخر الا قائماً" کے معانی اور مفہوم میں کئی اقوال ہیں:

(۱) ایک معنی یہ ہے کہ حکیم بن حزام نے اس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیعت کی کہ سجدہ جھک کر کے نہیں کروں گا بلکہ قیام ہی کی حالت میں کروں گا، تاکہ نماز میں کوئی غلطی صادر نہ ہو، چوں کہ غلطی ہونے کی صورت میں اس مصلی سے اللہ کی نظر اور توجہ ہٹ جاتی ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۹۵)

(۲) دوسرا معنی یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بات پر بیعت کی کہ میں موت تک اسلام پر قائم اور ثابت رہوں گا۔

یہ معنی سورہ آل عمران کی ایک آیت "إلا دمت علیه قائما" سے لیا گیا ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۹۶)

(۳) تیسرا معنی یہ ہے کہ حضرت حکیم بن حزام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے موت پر بیعت کی، یہ بیعت کی قسموں میں سب سے ممتاز اور غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۹۷)

اس کی تائید حضرت عباد بن تمیم کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں یہ لفظ ہے: "لا أبایع أحدا علی هذا بعد رسول الله" الغرض امام طحاوی نے تینوں تاویل میں تیسری تاویل کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ صاحب کتاب قلمبند کرتے ہیں:

فكان ما أخبر به حكيم في حديثه مما بايع عليه رسول الله عليه السلام هذه البيعة التي هي أشرف البيعات، والتي لا تجوز إلا لرسول الله عليه السلام. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۱۹۸)

البتہ امام سندھیؒ نے نسائی شریف کے حاشیہ پر حدیث الباب کی توجیہ اس طرح کی ہے:

میں سجدہ قیام کی حالت میں کروں گا، یعنی رکوع سے قیام کی حالت میں جاؤں گا، پھر سجدہ میں جاؤں گا، رکوع سے سجدہ میں نہیں جاؤں گا۔

أی لا أسقط إلی السجود إلا قائما، أی أرجع من الرکوع الی القیام ثم اخر منه إلی السجود ولا أخر من الرکوع إلیه .وهذاهو المعنیٰ فهمه المصنف. (نسائی: ۲/۲۰۵، دارالبشائرالاسلامیہ)

اسی طرح ابن العربی نے یہ توجیہ کی ہے: زمانہ جاہلیت میں لوگوں پر رکوع گراں گذرتا، تو اسلام لانے کے بعد بھی بعض لوگ رکوع نہیں کرتے، جب اسلام پر اطمنان ہوا تو پھر رکوع کرنے لگے۔

کان الرکوع أثقل شیٔ علی القوم فی الجاهلیة ... فلما تمکن الإسلام من قلبه إطمأنت بذلك نفسه. (احکام القرآن لابن العربی: ۱/۴۱/۳، دارالعلمیہ)

۞ ۞ ۞

باب:٣٦

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمُؤَذِّنِينَ أَنَّهُمْ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

عَنْ عِيسَى بْنِ طَلْحَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمُؤَذِّنُونَ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.(شرح مشكل الآثار:١/١٩٩)رواه مسلم(٣٨٧)وابن ماجه(٧٢٥)

خلاصۃ الحدیث:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جہاں امام کو"الامام ضامن"[امام مقتدیوں کی نماز کی صحت و فساد کا ذمہ دار] کہا ہے، وہیں مؤذن کے بارے میں فرمایا ہے:"المؤذن مؤتمن"مؤذن اوقات کے اعتبار سے امانت دار ہے، نیز مؤذنین کے لیے مغفرت کی دعا کی ہے:"اللھم ارشد الأئمۃ واغفر للمؤذنین"اے اللہ ائمہ کو رشد وہدایت کے اعلی مقام پر پہنچا اور مؤذنین کی مغفرت فرما۔(ابوداود شریف: رقم:٥١٧)

الغرض اس باب کی پہلی روایت میں مؤذنین کی فضیلت اور مقام کو نمایاں کیا ہے کہ قیامت کے دن تمام لوگوں کے مقابلہ میں مؤذنین کی گردنیں سب سے زیادہ لمبی ہوں گی۔

سوال:

مؤذن کی طرح اللہ تعالیٰ کے بہت سے مطیع وفرماں بردار انسان اللہ کی اطاعت اور

فرمانبرداری اور دین کے کام کو انجام دے رہے ہیں؛ لیکن کیا وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف مؤذنین کی گردن دراز ہونے کی بشارت دی ہے؟

جواب:

بلاشبہ عباد الرحمٰن کے اعمال مختلف ہیں، اس لیے ہر شخص حسب عمل بدلہ لینے کے لیے قیامت کے دن اپنی گردن اٹھائے گا؛ لہٰذا گردنیں ایک دوسرے کی دراز اور پست ہوں گی، کافر زیادہ گنہگار ہوتا ہے اس لیے اس کی گردن سب سے زیادہ پست ہوگی، قرآن میں ہے:

فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ. [الشعراء:۴] (ان کی گردنیں جھکی ہوئی ہوں گی)

لیکن چوں کہ مؤذنین دنیا میں انسان کو اللہ کی طرف دعوت دیتے ہیں، جو سب سے احسن قول اور اچھی دعوت ہے۔ "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا" (فصلت: ۳۳) اور اونچی جگہ کھڑے ہوکر بلند آواز میں اذان دیتے ہیں اور روزانہ پانچ وقت پابندی کے ساتھ اذان دیتے ہیں، اس لیے قیامت کے دن اس کا صلہ لینے کے لیے مؤذنین اپنی گردنیں اونچی کریں گے، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے:

وكان المؤذنون فيما كانوا يعانونه من أذانهم في الدنيا ورفع أصواتهم به فوق ما غيرهم عليه من أهل الطاعات سواه في معاناتهم إياهم كانت في الدنيا فاحتمل أن يكونوا بعلو أصواتهم في أذانهم الذي كانوا يعانونه في الدنيا ومداومتهم عليه في كل يوم وليلة خمس مرات وإتباعهم ذلك إقامات الصلوات واجتهادهم في ذلك بأصواتهم واستعلائهم على الأمكنة التي يأتون بالأذان فيها مع ما في ذلك من المشقة التي لا خفاء بها جعلوا في ذلك في طول أعناقهم يوم القيامة إلى ثوابهم عليه فوق من سواهم من أهل الأعمال بطاعات الله سواه في انتظار الثواب له والجزاء عليه. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۰۰)

اقوال المحدثین:

امام طحاوی کے علاوہ محدثین نے قول رسول ''أطول الناس أعناقهم يوم القيمة'' کی توجیہ وتشریح درج ذیل صورتوں سے کی ہیں:

شیخ عزی ابراہیم عزیز اپنے رسالہ ''المؤذنون أطول الناس أعناقا يوم القيامة''میں رقمطراز ہیں:

مؤذنین کی گردنیں قیامت کے دن جھکی ہوئی نہیں ہوں گی؛ بلکہ ان کی گردنیں دراز ہوں گی، اور یہ انعام ان کو ان کے اعمال کی بنا پر ملے گا، اس لیے کہ انہوں نے دنیا میں ذکر اللہ کو اپنی آواز کے ذریعہ اور بلند جگہوں پر کھڑے ہوکر دراز کیا تھا، اس لیے انہیں حسب عمل یہ صلہ دیا جائے گا:

وليس الصواب أعناقا أي خضوعا، بل ان المراد أطول الناس اعناقا وهذا من مجازاتهم بمثل أعمالهم لانهم لما رفعوا ذكر الله عزوجل باصواتهم و من الاماكن العالية صار جزاؤهم مثل أعمالهم. (المؤذنون اطول الناس اعناقهم يوم القيامة)

محدث نظر بن شمیل لکھتے ہیں:

قیامت کے دن جب لوگوں پر پسینہ کا لگام لگایا جائے گا، اس وقت مؤذنین کی گردنیں دراز ہوں گی اور انہیں وہ کرب اور پسینہ نہیں آئے گا۔

وقال النظر بن شميل: إذا الجم الناس العرق يوم القيامة طالت أعناقهم لئلا ينالهم ذلك الكرب والعرق. وقيل معناه: انهم سادة ورؤساء، والعرب تصف السادة بطول العنق. وقيل معناه اكثر أتباعاً، وقال ابن الاعرابي معناه أكثر الناس أعمالا. (شرح النووی للمسلم: ۴/ ۳۱۳)

نیز امام خطابی نے اعناق سے جماعت ناس مراد لیا ہے کہ وہ مؤذن کی زیادہ اتباع کرنے والے تھے، اور اذان کا جواب دینے والے تھے، اور مسجد کی طرف اذان کے بعد جلدی کرنے والے تھے، اس لیے مؤذنین کے ساتھ ساتھ ان لوگوں کی گردنیں بھی دراز ہوں گی۔ (غریب الحدیث والاثر: ۱/ ۵۹۳)

قاضی عیاض نے ''إعناقا'' بکسر الہمزہ پڑھا ہے، اسراعا إلى الجنة، وهو من سير العنق کا معنی لیا ہے۔ (شرح النووی: ۴/ ۹۲)

اس کا معنی یہ ہے کہ قیامت کے دن مؤذنین تمام لوگوں میں زیادہ خوش نظر آئیں گے، اور یقینی بات ہے جو خوشی و مسرت کی حالت میں ہوتے ہیں، تو اس کی گردن دراز ہوجاتی ہے اور جو کبیدہ خاطر اور مغموم ہوتے ہیں، اس کی گردن پست ہوجاتی ہے، البتہ ابوبکر بن ابی داود السجستانی نے اس کی دوسری توجیہ کی ہے، چوں کہ قیامت کے سارے لوگ پیاسے ہوں گے، یہ فطری بات ہے کہ انسان جب پیاسہ ہوتا ہے تو اس کی گردن سمٹ جاتی ہے، اس لیے مؤذنین کے علاوہ سارے لوگوں کی گردنیں جھکی ہوئی ہوں گی؛ لیکن مؤذنین اس دن پیاسے نہیں ہوں گے (بل کہ آسودہ ہوں گے) اس لیے ان کی گردنیں دراز ہوں گی۔

معناه أكثر الناس فرحا لأنه الفرحان يمد عنقه، والمحزون يخفض عنقه.

قال أبو بكر بن أبي داود السجستاني: سمعت أبي يقول: معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: المؤذنون أطول الناس أعناقا يوم القيامة ليس أعناقهم تطول وذلك، إن الناس يعطشون يوم القيامة فإذا عطش الإنسان انطوت عنقه والمؤذنون لا يعطشون فأعناقهم قائمة. (سنن الکبری للبیہقی: ۱/ ۴۳۳ باب ترغیب فی الآذان)

باب:۳۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ لِأَزْوَاجِهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُنَّ: أَسْرَعُكُنَّ بِي لِحَاقًا أَطْوَلُكُنَّ يَدَيْنِ

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبْزَى، أَنَّ عُمَرَ كَبَّرَ عَلَى زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ أَرْبَعًا، ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ يُدْخِلُ هَذِهِ قَبْرَهَا، قُلْنَ: مَنْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا فِي حَيَاتِهَا، وَقَالَ: كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: أَسْرَعُكُنَّ بِي لِحَاقًا أَطْوَلُكُنَّ يَدًا، فَكُنَّ يَتَطَاوَلْنَ بِأَيْدِيهِنَّ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ أَنَّهَا كَانَتْ صَنَاعًا يَعْنِي بِمَا يُقِيمُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۰۱ ☆ رواہ البخاری فی التاریخ الصغیر:۱/۴۹)

خلاصۃ الحدیث:

یوں تو تمام مرد اور عورت بحیثیت بشر کے یکساں ہیں، کسی کو کسی پر برتری اور فوقیت حاصل نہیں، نہ گورے کو کالے پر، نہ کالے کو گورے پر، نہ عربی کو عجمی پر نہ عجمی کو عربی پر، البتہ تقوی اور خوف خدا کی وجہ سے کسی کو اللہ کی قربت حاصل ہوگی، اور کسی کو کسی پر ترجیح، جیسا کہ قرآن میں ہے: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ. (الحجرات:۱۳)

اسی طرح انسان کی ترقی ورفعت میں نسبت کا اہم رول ہوتا ہے، جیسے امت محمدیہ ہے، اس امت کو ایسے نبی کی امت میں ہونے کا شرف حاصل ہے، جو نبی بھی خیر نبی ہیں اور امت

بھی خیر امت" كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ." (آل عمران:۱۱۰)

نیز جن عورتوں کو سید الانبیاء کی زوجیت میں ہونے کا شرف اور سعادت حاصل ہوئی ،اس سے بڑی سعادت و نیک بختی ہو نہیں سکتی اسی وجہ سے انہیں ام المومنین کا خطاب حاصل ہوا، اور مرنے کے بعد جنت میں بھی دنیا کی طرح ان عورتوں کو رسول اللہ کی مصاحبت و رفاقت باقی رہے گی؛ لیکن سوال یہ ہے کہ دار بقا میں (آخرت) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سب سے پہلے ملنے والی بیوی کون ہوں گی؟ تو اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب کی پہلی حدیث میں بتایا ہے: "أطولكن يداً" وہ عورت جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے، ان کو سب سے پہلے مجھ سے ملاقات کا شرف حاصل ہوگا۔

اس فرمان کے بعد تمام ازواج اپنے ہاتھ دراز کر کے ناپنے لگیں؛ گرچہ حضرت سودہ کا ہاتھ سب سے زیادہ لمبا تھا، مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ معنی اس سے مراد نہیں لیا تھا، بل کہ جود وسخا کا معنی لیا تھا۔

مگر جب حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کا انتقال ہوا تب "أطولكن يداً" کا معنی واشگاف ہوا؛ کیوں کہ ان کے مناقب میں لکھا ہوا ہے کہ وہ اپنے ہاتھوں سے دست کاری کرتی تھیں، اس سے جو روپئے آتے، اسے اللہ کی راہ میں صرف کر دیتیں، اس لیے اس سے یہاں مال کی سخاوت مراد ہے، اسی بنا پر آخرت میں حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سب سے پہلے لقا اور ملاقات کا شرف حاصل ہوگا، کیوں کہ ان کی موت سب سے پہلی ہوئی، اور جود وسخا میں اور راہ خدا میں خرچ کرنے کے اعتبار سے سب سے آگے تھیں، اس لیے "اطولکن یداً" سے حضرت زینب بنت جحش ہی مراد ہیں، لہٰذا وہی سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آخرت میں ملاقات کریں گی۔ (شرح مشکل الآثار:۱/۲۰۲-۲۰۳)

فعرفنا حينئذ أن ما أراد النبي عليه السلام الصدقة، قالت: وكانت زينب امرأة

صناعة اليد تدبغ وتخرز وتصدق به في سبيل الله عز وجل. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۰۲)

امام طحاوی نے حضرت عائشہ کی ایک روایت ذکر کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ''أطولكن يدا'' سے جود وسخا مراد ہے اور اس میں حضرت زینب بنت جحش سب پر فائق تھیں، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے انہیں سب سے پہلے ملاقات کا شرف حاصل ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۰۲)

اقوال المحدثین:

امام نووی رقمطراز ہیں:

ازواج مطہرات نے طول ید سے درحقیقت وہی مراد لیا تھا، اور سب اپنے ہاتھ کو گز اور بانس سے ناپنے لگیں، حضرت سودہؓ کے ہاتھ سب سے لمبے تھے؛ لیکن حقیقت میں یہاں طول ید مراد نہیں؛ بل کہ صدقہ اور جود وسخا کے اعتبار سے آگے بڑھنا مراد ہے، اس میں حضرت زینب سب سے آگے تھیں، ان کی موت سب سے پہلے ہوئی، تب واضح ہوا کہ یہاں صدقہ اور جود وسخا مراد ہے، اور اس میں رسول اللہ کا معجزہ ظاہر ہوا اور حضرت زینبؓ کی منقبت نمایاں ہوئی:

معنى الحديث أنهن ظنن أن المراد بطول اليد الحقيقية وهي الجارحة فكن يذرعن أيديهن بقصبة، فكانت سودة أطولهن جارحة، وكانت زينب أطولهن يدا في الصدقة وفعل الخير، فماتت زينب أولهن؛ فعلموا أن المراد طول اليد في الصدقة والجود. (شرح النووی لمسلم:۲/ ۲۹۱رقم:۲۴۵۲)

باب:۳۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي إِنْزَاءِ الْحَمِيرِ عَلَى الْخَيْلِ

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: أُهْدِيَ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَغْلٌ أَوْ بَغْلَةٌ، فَقُلْتُ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: بَغْلٌ أَوْ بَغْلَةٌ، قُلْتُ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: يُحْمَلُ الْحِمَارُ عَلَى الْفَرَسِ فَيَكُونُ مِثْلَ هَذَا أَوْ يَخْرُجُ مِثْلَ هَذَا، قُلْتُ: أَفَلَا نَحْمِلُ فُلَانًا عَلَى فُلَانَةَ؟ قَالَ: " إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۰۴ ☆ رواہ احمد:۱/ ۹۸)

خلاصۃ الحدیث:

اللہ تعالیٰ نے دنیا اور دنیا کی ساری چیزیں انسان کی منفعت اور فائدہ کے لیے پیدا کی ہیں، بقائے انسانی کے لیے جہاں مرد اور عورت میں نکاح کو جائز اور باعث عبادت قرار دیا ہے، وہیں تمام حیوانات کی تخلیق اور اس کی افزائش کے لیے آپس کے ہم جنس جانوروں میں جفتی کو جائز قرار دیا ہے، اور یہ فطرت کا تقاضہ بھی ہے؛ لیکن دوسری جنس کے حیوان کے ساتھ جفتی کرانے کے لیے آمادہ کرنا اسے ناجائز قرار دیا۔

یہی وہ وجہ ہے جس کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے گدھے کو گھوڑے پر آمادہ کر کے اس کے حمل سے (خچر) حاصل کرنا منع فرمایا ہے، ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں گھوڑا پالنے

میں ثواب کا وعدہ ہے، جہاد میں گھوڑے والے مجاہد کو مال غنیمت میں دوہرا حصہ دینے کا؛ لیکن خچر کی افزائش میں نہ ثواب کا وعدہ ہے اور نہ کوئی نعمت ملنے کی امید ہے، اس لیے خچر حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۰۷)

تعارض:

چوں کہ حضرت علیؓ کی روایت میں اس عمل کی ممانعت علی الاطلاق ہے، مگر حضرت ابن عباس کی روایت میں بالخصوص بنی ہاشم کو اس عمل سے منع کیا گیا ہے، اس اعتبار سے دونوں احادیث میں تعارض واقع ہوا ہے، اس مسئلہ کے سلسلہ میں حضرت علیؓ کی حدیث کئی طرق سے ذکر کی گئی ہیں؛ البتہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے جو حضرت علی کی روایت کے معارض ہے۔

جمع وتطبیق:

یوں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعلیمات وارشادات میں عموم کا معنی پایا جاتا ہے؛ تاہم بعض احکام آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ اور اہل بیت کے ساتھ خاص ہیں، ان احکام میں سے ایک حکم یہ ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو ہاشم کو خاص کیا ہے، اور اختصاص کی وجہ حضرت ابن عباس کی دوسری روایت سے عیاں ہوتی ہے۔

عن ابن عباس قال: ما اختصنا رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لشيء دون الناس إلا بثلاث؛ اسباغ الوضوء، وأن لا نأكل الصدقة، وأن لا ننزى الحمر على الخيل.

قال: فلقيت عبداللّٰه بن الحسن وهو يطوف بالبيت فحدثته؛ فقال صدق، كانت الخيل قليلة في بني هاشم فأحب أن يكثر فيهم. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۱۱)

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ رسول اللہ نے تین امور کو ہم بنی ہاشم کے ساتھ

خاص کیا ہے، یعنی مال صدقہ کا استعمال ہمارے لیے درست نہیں ہے اور، نہ گدھے کو گھوڑے پر آمادہ کرنا(خچر حاصل کرنا) البتہ وضو مکمل طور پر کرنے کی ہدایت دی ہے، آگے ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن الحسن سے ملاقات کی ،تو انہوں نے فرمان رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کی ،اور یہ کہا کہ بنو ہاشم میں اس وقت گھوڑے کی تعداد بہت کم تھی، اس لیے میں کثرت خیل کا متمنی ہوں۔

یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس روایت میں اس حکم کو بنو ہاشم کے ساتھ خاص کیا ہے، جیسا کہ امام طحاوی لکھتے ہیں:

فبان بحمد الله ونعمته أن لا تضاد في واحد من هذين الحديثين للآخر منهما، وأن مافي كل واحد منهماالمعنى غير المعنى الذي في الآخر. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۱۱)

اقوال المحدثین:

صاحب بذل دونوں روایتوں میں تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

گدھے کو گھوڑے پر آمادہ کرنے ''انزاء الحمیر علی الفرس'' کی ممانعت صرف بنو ہاشم کے ساتھ خاص نہیں ؛ بلکہ یہ عام مومنین کے حق میں حکم ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ حدیث میں بنو ہاشم کی تخصیص کیوں کی گئی ہے؟ اس سلسلہ میں صاحب بذل نے لکھا ہے کہ اس عمل کی کراہت میں شدت کا معنی واضح کرنے کے لیے بنو ہاشم کے ساتھ تخصیص کی گئی ہے، کیوں کہ بنو ہاشم اور اہل بیت کا پیشہ جہاد تھا، ان کے لیے وہ عمل مناسب نہیں تھا، جو تقلیل آلات جہاد کا موجب ہو:

وهذاالحكم ليس بمختص بهم فيحمل على تاكد الكراهة لهم. (بذل المجهود:۴/۲۰۱رقم:۸۰۶)

نیز شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریاؒ نے بذل المجہود کے حاشیہ پر اسی طرح توجیہ کی ہے، بنو ہاشم کے ساتھ کراہیت کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اہل بیت کا پیشہ جہاد کرنا تھا، ان کے لیے وہ عمل مناسب نہیں جس میں آلات جہاد کا نقص لازم آئے۔

نعم؛ تاكدت الكراهة لهم لأنه صلى الله عليه وآله وسلم حرفته وحرفة أهل بيته الجهاد، فلا ينبغي لهم فعل يقلل آلات الجهاد. (حاشیۃ بذل المجہود)

لیکن صاحب بذل "قول رسول إنما يفعل ذلك الذين لا يعلمون" کے تحت لکھتے ہیں کہ "إنزاء الفرس على الفرس" پہلی صورت سے بہتر ہے؛ لیکن لاعلمی کی وجہ سے بہت سے لوگ اولیٰ اور انفع والی صورت کو ترک کر کے ادنیٰ والی صورت کو اپناتے ہیں۔

علامہ طیبیؒ نے اس طرح توجیہ کی ہے، جس سے صاحب بذل کی متضاد رائے میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

لکھتے ہیں: "انزاء الحمر علی الفرس" تو ناجائز ہے؛ لیکن اس کی سواری اور تزئین دونوں درست اور جائز ہیں، جیسے تصویر بنانا ناجائز ہے، مگر فرش میں ہو، تو استعمال درست ہے۔

قال الطيبي: لعل الإنزاء غير جائز، والركوب والتزين به جائزان، كالصور، فان عملها حرام، واستعمالها في الفرش والبسط مباح. (شرح سنن النسائی، کتاب الطہارۃ باب الامر باسباغ الوضوء: ۳/۳۴۹)

باب: ۳۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الذُّلِّ بِالزَّرْعِ

عن أبي أمامة، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا أُمَامَةَ، وَرَأَى سِكَّةً وَشَيْئًا مِنْ آلَةِ الْحَرْثِ، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَا دَخَلَتْ هَذِهِ بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللّٰهُ الذُّلَّ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۱۲ ☆ رواہ البخاری (۲۳۲۱) ومسلم (۱۵۵۲ و ۱۵۵۳) ومسند الطیالسی (۲۰۶۸)

خلاصۃ الحدیث:

انسان کی زندگی کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے، زندگی کے ہر موڑ پر اللہ تعالیٰ کے حکم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کے مطابق بجالانا ہے؛ تاکہ انسان دونوں جگہوں میں اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی حاصل کرے اور اللہ تعالیٰ اپنے بندہ سے یہ کہے:

بندہ دو عالم سے خفا میرے لیے ہے

لیکن مقصد حیات کے حصول میں معیشت کی درستگی اور اس کے لیے اسباب کا اختیار کرنا کوئی معیوب اور ناپسندیدہ نہیں، بلکہ بقدر کفاف اس کے حصول کے لیے محنت کرنا اور اسباب اختیار کرنا ضروری ہے، اگر اس میں کوئی سستی اور بے توجہی برتتا ہے، تو عند اللہ اس کی گرفت ہوگی۔

تاہم اسباب و ذرائع کا اختیار بقدر ضرورت ہونا چاہئے، یہ اصولی بات ہے جو چیز ضرورۃ جائز ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے؛ لہٰذا اس کو مقصد حیات نہ بنایا جائے

اور نہ فرائض منصبی کی ادائیگی میں کوتاہی کرے؛ ورنہ وہی اسباب و ذرائع ذلت و رسوائی کے پیش خیمہ ہوں گے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب کی پہلی روایت میں فرمایا ہے کہ جس شخص کے گھر میں ہل اور کھیتی کے آلات آتے ہیں، اس شخص کو اللہ تعالیٰ ذلت و رسوائی سے دوچار کرتے ہیں۔

اس حدیث پاک کی وجہ سے امام طحاوی لکھتے ہیں:

زمین کے خراج وعشر وصول کرنے والے اور اس کے ولاۃ (نگران) سبھوں کے لیے یہ عمل باعث ذلت ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۱۳)

تعارض:

حضرت عبداللہ ابن عمر کی روایت، پہلی روایت کے مخالف ہے، اس میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں تلوار کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہوں؛ تاکہ اللہ کی عبادت کی جائے، میرا رزق میرے نیزے کے نیچے کردیا گیا ہے، ذلت وحقارت اس کے لیے ہے، جس نے میری مخالفت کی، اور جو جس قوم سے مشابہت اختیار کرے گا، وہ ان ہی میں سے ہوگا۔

جمع وتطبیق:

دونوں روایات دو مختلف حالات پر مبنی ہیں، اگر کاشتکار ضرورت کی حد تک آلات کھیتی رکھے، تو کوئی حرج نہیں، ورنہ باعث ذلت ہے۔

شیخ شعیب الارنؤوط نے دو اعتبار سے توجیہ کی ہے:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ حضرت ابوامامہ کی روایت عام نہیں ہے، بلکہ خاص ہے، اس سے مراد وہ کاشتکار ہے جو ذرائع معاش میں اس طرح مشغول ہوجائے کہ فرائض منصبی اور عبادات کو ترک کردے، یا ضرورت سے زیادہ مال کی فراہمی میں منہمک ہوجائے، ان کے

لیے ذرائع حرث باعث زحمت ہیں۔

اما أن يحمل ماورد من الذم على عاقبة ذلك، و محله ما إذا اشتغل به فضيع بسببه ما امر بحفظه واما أن يحمل على ما إذالم يضيع إلاأنه جاوز الحد.(حاشیہ شرح مشکل ۱/۲۱۲:)

اقوال المحدثین:

حافظ ابن حجرؒ نے اس ذلت سے وہ حقوق (ٹیکس) مراد لیے ہیں، جن کا حکام ان سے تقاضہ کرتے ہیں، ابتداء میں کاشتکاری کا کام اہل ذمہ سے لیا گیا، صحابہ کرام بذات خود اسے مکروہ سمجھتے تھے، (تاکہ اس کے سبب جہاد و تبلیغ اسلام میں کوتاہی نہ ہو)

اس حدیث اور سابقہ باب کی حدیث کے مابین جمع و تطبیق کی طرف خود امام بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے، جن کی دو شکلیں ہیں، ایک یہ کہ اس کراہت و مذمت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جس میں مشغولیت کی وجہ سے اپنے فرائض و واجبات سے غافل ہونا لازم ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ کاشتکاری اس وقت درست ہے، جب کہ حقوق ضائع نہ ہوں۔

[إلا أدخله اللّٰه الذل] والمراد بذلك ما يلزمهم من حقوق الأرض التي تطالبهم بها الولاة، وكان العمل في الأراضي أول ما افتتحت على أهل الذمة، فكان الصحابة يكرهون تعاطي ذلك إلى قوله ...وقد أشار البخاري بالترجمة إلى الجمع بين حديث أبي أمامة والحديث الماضي في فضل الزرع والغرس، وذلك بأحد أمرين ؛إما أن يحمل ما ورد من الذم على عاقبة ذلك، ومحله ما إذا اشتغل به فضيع بسببه ما أمر بحفظه، وإما أن يحمل على ما إذالم يضيع إلا أنه جاوز الحد فيه .(فتح الباری:۵/ ۲۶۸-۲۶۹،رقم:۲۳۲۱)

ملا علی قاری لکھتے ہیں: حدیث الباب سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ زراعت باعث ذلت ہے:

لیکن معاملہ ایسا نہیں، اس لیے کہ زراعت مستحب ہے، اس میں لوگوں کے لیے بڑے فوائد ہیں۔

البتہ زراعت اور آلات حرث ان کے لیے باعث ذلت ہیں، جو فرائض منصبی سے غافل ہو جاتے ہیں، جہاد کو ترک کر دیتے ہیں، اور کفار کا ان پر تسلط ہو جاتا ہے، یہ اس سے زیادہ رسوا کن معاملہ ہے۔

ظاهر هذا الحديث أن الزراعة تورث المذلة، وليس كذلك؛ لأن الزراعة مستحبة لأن فيها نفعا للناس، ولخبر:اطلبوا الأرض من جثاياها ؛بل إنما قال ذلك لئلا يشتغل الصحابة بالعمارات وبترك الجهاد فيغلب عليهم الكفار.(مرقاۃ المفاتیح:۱۵۷/۶،رقم:۲۹۷۸)

باب: ۴۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم مِنْ قَوْلِهِ عِنْدَ قِسْمَتِهِ بَيْنَ أَزْوَاجِهِ بِالْعَدْلِ عَلَيْهِنَّ: اللهُمَّ إِنَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلُمْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْسِمُ بَيْنَ نِسَائِهِ؛ وَيَقُولُ: اللهُمَّ إِنَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَلُمْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۱۴ ☆ رواہ ابوداود (۲۱۳۴) والترمذی (۱۱۴۰) وابن ماجہ (۱۹۷۱)

خلاصۃ الحدیث:

اسلام نے جہاں کچھ شرطوں کے ساتھ تعدد ازدواج کی اجازت دی ہے، وہیں بیویوں کے حقوق کی ادائیگی میں حتی الوسع مساوات و برابری کا لحاظ ضروری قرار دیا ہے، چاہے دونوں باکرہ ہوں یا ایک باکرہ ہو اور دوسری ثیبہ، یہی وہ وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ازواج مطہرات کے مابین نہ صرف برابری کا پورا لحاظ رکھتے، بل کہ ہمیشہ یہ دعا بھی کرتے:

اللهُمَّ إِنَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَلُمْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ.

یعنی یہ تقسیم اس میں ہے جو میرے قبضہ میں ہے، لہٰذا جو میرے بس سے باہر ہے، اس میں (اگر اعتدال باقی نہ رہے) ملامت مت فرما۔

الغرض اس حدیث سے یہ بات بے غبار ہوگئی کہ جس کے نکاح میں ایک سے زیادہ عورتیں ہوں، اس پر ضروری ہے کہ اپنی تمام بیویوں کے درمیان حقوق کی ادائیگی میں عدل کا لحاظ کرے، اگر کوئی مرد اس کا لحاظ نہیں کرتا، اور افراط وتفریط سے کام لیتا ہے، تو اس کے لیے رسول اللہ ﷺ نے بڑی شدید وعید ارشاد فرمائی ہے۔

عن أبي هريرة قال، قال رسول الله عليه السلام: من كانت له زوجتان فكان يميل مع إحداهما عن الأخرى جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل، أو قال: ساقط. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۱۶)

حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کے نکاح میں دو بیویاں ہوں، وہ ان میں سے ایک سے بے توجہی برتے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں اٹھے گا کہ جسم کا آدھا حصہ مفلوج ہوگا۔

اعتراض:

کوئی بھی مرد اپنی بیوی کے ساتھ جو سلوک کرتا ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا، یا تو اختیاری حالت ہوتی ہے، یا غیر اختیاری، کبھی ظاہری حقوق ہوتے ہیں تو کبھی باطنی، بہر حال اختیاری حالت میں ظاہری حقوق کی ادائیگی کے لیے عدل کے ترازو کو برقرار رکھنا یہ انسان کی قدرت میں ہے، لیکن غیر اختیاری صورت میں باطنی حقوق کی ادائیگی کے لیے توازن برقرار رکھنا، یہ انسان کی قدرت سے باہر ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کا مکلف بھی نہیں بنایا ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا." (بقرہ:۲۸۶) اور اس میں عدل کے پیمانہ کو برقرار رکھنا ممکن بھی نہیں، "وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" (نساء:۱۲۹) اور تم سے یہ تو کبھی نہ ہو سکے گا کہ سب بیویوں میں برابری رکھو، گو تمہارا جی کتنا ہی چاہے۔

لیکن یہاں اشکال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پھر یہ دعا ”فلا تلمني فيما تملك فلا تواخذني فيما لا أملك.“ (میری ملامت مت فرما اس میں جو تیرے قبضہ میں ہے) کیوں کی؟ حالاں کہ یہ صورت معفو عنہ کی قبیل سے ہے۔

جواب:

بلاشبہ دوسری شکل میں عنداللہ مواخذہ نہیں ہوگا؛ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو وجوہ کی بنا پر مواخذہ سے نجات کی دعا فرمائی ہے۔

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے شفقت ونرمی اور ہمدردی کی امید ظاہر کی ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت جہاں رحیم وشفیق ہونا ہے، وہیں عزیز و جبار ہونا بھی، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صفت غضب وجلال اور عزیز وجبار سے ڈرتے ہوئے دعا کی ہے، جیسا کہ صاحب کتاب نے ذکر کیا ہے:

فكان الذي كان من رسول الله عليه السلام مما أراده من ربه على الإشفاق، وعلى الرهبة مما يسبق إلى قلبه مما قد يستطيع رده عنه مع قربه من غلبته عليه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۱۷)

نظیر:

اس کی نظیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وہ دعا ہے، جس میں دونوں گناہ سے معافی کی درخواست کی ہے؛ چاہے وہ معصیت عمداً سرزد ہوئی ہو، یا خطاء؛ حالاں کہ وہ گناہ جو خطاء سرزد ہوتا ہے، اسے اللہ تعالیٰ بغیر توبہ کے معاف کر دیتے ہیں؛ اسی لیے یہ بات بے غبار ہوگئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے معفو عنہ کی صورت میں کسی اور غرض کے لیے دعا نہیں کی، بلکہ اللہ سے

مہربانی کی امید اور اللہ کے خوف وجلال سے بچنے کے لیے کی۔

مثل الذي في حديث حصين الخزاعي... لما خاف عليه أن يكون تقربه مما تعمده. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۱۷)

اقوال المحدثین:

شیخ خلیل احمد سہارنپوریؒ نے "فلا تواخذني فيما أملك" کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ اس سے قلبی مودت اور محبت مراد ہے، جس کا انسان نہ مالک ہوتا ہے اور نہ اس کی قدرت میں ہے، فلا تلمني أي لا تعاتبني أو لا تواخذني (فيما تملك ولا أملك) أي من زيادة المحبة وميل القلب (يعني القلب) أي محبة القلب. (بذل المجہود:۸/ ۶۴، رقم: ۲۱۳۴، دار البشائر الاسلامیہ)

باب: ۴۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ أُمَّتَهُ أَنْ يَقُولُوا: مَا شَاءَ اللهُ وَشَاءَ مُحَمَّدٌ وَأَمْرِهِ إِيَّاهُمْ أَنْ يَقُولُوا مَكَانَ ذَلِكَ: مَا شَاءَ اللهُ، ثُمَّ مَا شَاءَ مُحَمَّدٌ

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَاجَعَهُ فِي بَعْضِ الْكَلَامِ، فَقَالَ: مَا شَاءَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ وَشِئْتَ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَجَعَلْتَنِي مَعَ اللّٰهِ عَدْلًا، لَا بَلْ مَا شَاءَ اللهُ وَحْدَهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۱۸ ☆ رواہ ابن ماجہ (۲۱۱۷) والبیہقی: ۳/ ۲۱۷)

خلاصۃ الحدیث:

توحید اور ایمان باللہ کا تقاضہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ذات وصفات دونوں اعتبار سے یکتا اور تنہا ہے، اس میں اللہ کا کوئی شریک وسہیم نہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ کی عبادت میں کسی کو شریک ٹھہرانا، غیر اللہ کے نام سے قربانی کرنا اور نذر ماننا شرک ہے، اور ناجائز ہے، اسی طرح زبان سے کوئی ایسا جملہ کہنا جس سے کسی کو اللہ کی ذات اور صفات میں شریک وسہیم قرار دینا لازم آئے شرک ہے، اسی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "ماشاء اللّٰه وشئت" (اللہ اور آپ جو چاہیں) کہنے سے امت کو روکا ہے، البتہ تھوڑی تعبیر بدل کر کہنے کی گنجائش دی ہے، مثلاً:

ماشاء اللّٰہ ثم شاء فلان أو محمد. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۱۹)

اللہ جو چاہے پھر فلاں یا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جو چاہے۔

تعارض:

اس باب کی پہلی فصل کی تمام روایات میں اللہ کی مشیت کے ساتھ کسی انسان کی مشیت کو ملانا حتی کہ ''شاء محمد'' کہنا بھی درست نہیں؛ لیکن سورہ لقمان: ۱۴ کی آیت ''أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ'' سے مذکورہ ممنوع قول کے کہنے کی گنجائش نکل رہی ہے کہ اس میں اللہ نے جہاں امت کو اپنی قدردانی کرنے کا حکم دیا ہے وہیں حرف عطف ''و'' لا کر اپنے ساتھ والدین کی بھی قدردانی کا حکم دیا ہے، یہاں بھی قدر الٰہی میں قدر والدین کی شرکت لازم آرہی ہے، جس کی سابقہ فرمان رسول کی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنا پر اجازت نہیں ہونی چاہئے۔

قال قائل: فإن في كتاب الله تعالى ما قد دل على إباحة هذا المحظور في هذه الأحاديث، ثم ذكر قوله تعالى: ﴿أن اشكر لی ولوالدیك﴾ [لقمان:۱۴] ولم يقل، ثم لوالديك. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۲۱)

جمع وتطبیق:

محدثین کا اصول ہے کہ اگر دو متعارض احادیث میں یا آیت کریمہ اور قول رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جمع وتطبیق ممکن نہ ہو، تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے؛ چناں چہ دونوں میں قول رسول مؤخر ہے، اور آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہے، اور جو مؤخر ہوتی ہے، وہ ناسخ ہوتی ہے، اور جو مقدم ہوتی ہے، وہ منسوخ ہوتی ہے؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں قول رسول مؤخر ہے اور آیت مقدم ہے؛ اس لیے قول رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو آیت اللہ پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اس لیے آیت کا حکم منسوخ ہے، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله أن هذا مما كان مباحا قبل نهي رسول الله

عليه السلام عن مثله في هذه الأحاديث ثم نهى عن ما نهى عنه في هذه الأحاديث فكان ذلك نسخا لما قد كان مباحا مما قد تلوته قبل ذلك. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۲۱)

رہا یہ مسئلہ کہ حدیث سے آیت اللہ کی تنسیخ جائز ہے یا نہیں؟ گرچہ اس مسئلہ میں ائمہ نے اختلاف کیا ہے؛ لیکن احناف کا یہی مذہب ہے کہ آیت اللہ کی تنسیخ حدیث شریف سے درست ہے۔ ومذهبنا أن السنة قد تنسخ القرآن. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۲۱)

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى الجواز في الصورتين، واستدل عليه بأدلة؛ الأول بقوله تعالىٰ "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ "(نحل:۴۴) والنسخ في الحقيقة بيان مدة المنسوخ، فاقتضت الاية قبول هذا البيان من الرسول. (نفحات العبیر:۲۰۸)

نظیر:

حدیث شریف کے ذریعہ آیت کی تنسیخ کی، مثال مزنیہ کی سزا والی آیت ہے۔

"وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ "(نساء:۱۵)

لیکن یہ آیت اور اس کا حکم حدیث عبادہ بن الصامت ؓ سے منسوخ ہے۔

عن عبادة بن الصامت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "خذوا عني. قد جعل الله لهن سبيلا؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم." (شرح مشکل الآثار:۱/۲۲۲)

اس صورت میں آیت نساء:۱۵ حدیث عبادہ سے منسوخ ہے، اسی طرح آیت لقمان حدیث ابن عباس ؓ سے منسوخ ہے اور یہ درست ہے۔

قال أبو جعفر: أفلا ترى أن الله تعالى قد قال في كتابه في اللاتي يأتين الفاحشة ... فدل ذلك أن السنة قد تنسخ القرآن كما ينسخ القرآن القرآن. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۲۲)

اقوال المحدثین :

دفع تعارض کی دوسری توجیہ

صاحب بذل (علامہ سہارنپوریؒ) لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ ظاہر اسباب کی طرف نظر کرتے ہوئے کسی بندۂ خدا کی مشیت کا تذکرہ کر سکتے ہیں، کیوں کہ اس کی مشیت اللہ کی مشیت سے مؤخر ہوگی، اور عام لوگوں کے حق میں یہ درست ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مشیت کو اللہ کی مشیت کے ساتھ ملا کر کہہ سکتے ہیں؟ تو یہ ممنوع ہے، یہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حقیقی بندگی کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے، غایت تواضع اور توحید کے سمندر میں مستغرق تھے، نیز آپ کی رفعت شان اور اعلیٰ منزلت و مرتبت کی وجہ سے اس میں شرک کا شائبہ ہوتا ہے، اس لیے "ماشاءاللّٰہ و شاء محمد" کہنا درست نہیں ہوگا؛ بلکہ مناسب ہوگا کہ ہم صرف "ماشاءاللّٰہ وحدہ" ہی کہیں۔

إن كان لا بد تذكرون مشيئة العبد اعتباراً بظاهر الاسباب العادية اذكروا امايدل على تبعيتهاوتأخرها عن مشيئة اللّٰه فى الرتبة، ولا تذكروا بحيث يدل على مساواتها لها،وهذا في حق العامة .إما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فلا يجوز الا التوحيد، ونهى ان يقولوا:ماشاء اللّٰه و شاء محمد ؛بل ينبغى ان يقولوا :ماشاء اللّٰه وحده، وذلك لكونه عليه السلام فى غاية العبودية الحقيقية والتواضع بجناب عزةاللّٰه مستغرقا فى بحر التوحيد، و أيضا لرفعة شانه وعلوقدره يغلب توهم الاشراك فيه. (بذل المجهود: ۳۸۱/۱۳،رقم:۴۹۸۰)

ماشاء اللّٰہ و شئت کہنے پر نکیر اس لیے ہے کہ مشیت الٰہی کے ساتھ مشیت رسول کے ملانے میں ایہام تسویہ ہے، گویا اللہ کی مشیت اور رسول کی مشیت دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں العیاذ باللہ؛ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اللہ اور رسول کے لیے ضمیر تثنیہ کئی مرفوع روایات

میں ثابت ہے" من کان اللہ ورسولہ احب الیہ مما سواھما" اس کا جواب شیخ عزالدین عبدالسلام نے یہ دیا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیت ہے، لہذا آپ کے لیے جائز ہے۔

قال الشیخ عز الدین بن عبدالسلام من خصائصہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم انہ کان یجوز الجمع فی الضمیر بینہ وبین ربہ تعالیٰ۔ (حاشیۃ ابی داود:۱/۱۵۷)

لیکن دوسرے کے لیے جائز نہیں، اسی لیے حضرت عدی بن حاتم نے " ومن یعصھما" کہا، تو آپ نے حضرت عدی پر نکیر فرمائی:

فقال: قم أو اذھب بئس الخطیب أنت۔ (ابوداود شریف:۱/۱۵۷)

❀ ❀ ❀

باب: ۴۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا قَرَأَهُ رَسُولُ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالأَرحام﴾ فِي أَوَّلِ سُورَةِ النِّسَاءِ هَلْ كَانَ بِالنَّصْبِ أَوِ الْجَرِّ؟

حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنِي عَوْنُ بْنُ أَبِي جُحَيْفَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ مُنْذِرَ بْنَ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ يُحَدِّثُ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَدْرِ النَّهَارِ ؛ فَجَاءَهُ قَوْمٌ حُفَاةٌ عُرَاةٌ مُجْتَابِي النِّمَارِ مُتَقَلِّدِي السُّيُوفِ، وَعَامَّتُهُمْ مِنْ مُضَرَ ؛ بَلْ كُلُّهُمْ مِنْ مُضَرَ، قَالَ: فَرَأَيْتُ وَجْهَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَتَغَيَّرُ لِمَا رَأَى بِهِمْ مِنَ الْفَاقَةِ، ثُمَّ دَخَلَ بَيْتَهُ، ثُمَّ خَرَجَ فَأَمَرَ بِلَالًا فَأَذَّنَ وَأَقَامَ فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ قَالَ أَوْ خَطَبَ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ ﴿وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ تَصَدَّقَ رَجُلٌ مِنْ دِينَارِهِ، مِنْ دِرْهَمِهِ، مِنْ ثَوْبِهِ، مِنْ صَاعِ بُرِّهِ، مِنْ صَاعِ تَمْرِهِ ؛ حَتَّى قَالَ: مِنْ شِقِّ التَّمْرَةِ. قَالَ: فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ بِصُرَّةٍ قَدْ كَادَتْ كَفُّهُ تَعْجِزُ عَنْهَا ؛ بَلْ قَدْ عَجَزَتْ عَنْهَا، ثُمَّ تَتَابَعَ النَّاسُ حَتَّى رَأَيْتُ كَوْمَيْنِ مِنْ طَعَامٍ وَثِيَابٍ، وَرَأَيْتُ وَجْهَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَهَلَّلُ ؛ كَأَنَّهُ مُذْهَنَةٌ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ ؛ لَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهُ وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ ؛ لَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ.

(شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۲۳ ☆ رواہ مسلم (۱۰۱۷) والطیالسی (۶۷۰) والنسائی: ۵/ ۷۷-۷۵)

خلاصة الحدیث:

قرآن مجید کی تفسیر میں تغیر اعراب کا بڑا دخل ہے، اسی بنا پر علماء نے تفسیر کی دو قسمیں کی ہیں، تفسیر معنی اور تفسیر اعراب، جہاں تفسیر معنی میں الفاظ کے معنی کا حصول مقصود اور غرض ہوتی ہے وہیں تفسیر اعراب میں نحوی طریقہ کا لحاظ ضروری ہوتا ہے؛ چونکہ اعراب کے بدلنے سے معنی میں تبدیلی ہوتی ہے، چنانچہ اس باب میں سورہ نساء آیت ۱/۱ میں ''الارحام'' پر اعراب نصب ہوگا یا جر؟ اس سلسلہ میں امام طحاوی نے دو روایات پیش کی ہیں؛ لیکن جریر بن عبداللہ کی روایت میں قبیلہ مضر کی ایک جماعت کی آمد کا ذکر ہے کہ وہ لوگ آپ ﷺ کی خدمت میں اس حال میں حاضر ہوئے کہ وہ ننگے سر، ننگے بدن، اور جانوروں کی کھال اوڑھے ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کی حالت غربت و محتاجگی کو دیکھا، تو آپ ﷺ کا چہرۂ انور متغیر ہوگیا، ظہر کی نماز پڑھائی، نماز کے بعد صحابہ کرام کے سامنے خطاب کیا، اور اسی خطاب میں سورہ نساء کی مذکورہ آیت تلاوت فرمائی: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا الخ". (نساء:۱)

صحابہ کرام نے آپ ﷺ کے مقصد کو بھانپ لیا، ہر صحابی اپنے گھر گئے اور اپنی وسعت و بساط کے مطابق مال لا کر آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کی، کوئی درہم و دینار لایا، تو کوئی کھجور اور کپڑے، یہاں تک کہ غلے اور کپڑے کے ڈھیر لگ گئے، اس کی وجہ سے رسول ﷺ کا چہرہ انور خوشی سے کھِل اٹھا، اور اس کے بعد یہ بھی ارشاد فرمایا: جو شخص عمل صالح میں سے ایک سنت کو زندہ کرتا ہے، اس کو اس کا اجر ملے گا اور قیامت تک اس سنت پر جتنے لوگ عمل کرتے رہیں گے، ان کا بھی ثواب اس کو ملے گا، اسی طرح ایک برائی کو کسی نے معاشرہ میں رواج دیا، تو اس کا گناہ اور قیامت تک اس پر چلنے والوں کے گناہ کا وبال اسی پہلے شخص پر عائد ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۲۴)

سوال:

سورہ نساء آیت:۱ میں ''الارحام'' کا عطف کس پر ہے؟ آیا الارحام پر نصب ہوگا یا جر؟

جواب:

گرچہ اس میں قراء کا اختلاف ہے؛ لیکن جمہور قراء امام عاصم، نافع اور ابوعمر ''اللّٰہ'' پر عطف کر کے نصب پڑھنے کو راجح قرار دیتے ہیں، صاحب کتاب امام طحاوی کا بھی اسی طرف رجحان ہے، وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں ایک خاص قبیلہ کی آمد اور اس کی محتاجگی پر رحم کھانے کے لیے رشتہ داری کا واسطہ دیا ہے، اس بنا پر ''والارحام'' کا ''بہ'' پر عطف کرنے کے بجائے ''اللّٰہ'' پر عطف کرنا زیادہ مناسب ہے، اس صورت میں اس کا یہ معنی ہوگا کہ تم اللہ سے ڈرو اور رشتہ داری کو توڑنے سے ڈرو، جیسا کہ صاحب کتاب نے لکھا ہے:

ولم تكن تلاوة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم إياها على من تلاها عليه على التساؤل، وإنما كان على الحض على التواصل وترك قطيعة الأرحام. وفي ذلك ما قد دل على أنه قرأها بالنصب لا بالجر، وكذلك روي عن ابن عباس أنه كان يقرؤها كذلك. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۲۶) قد قرأها كذلك أكثر القراء.

دیگر مفسرین کے اقوال:

صاحب تفسیر مظہری لکھتے ہیں کہ ''والأرحام'' کو منصوب پڑھا جائے گا، ''اللّٰہ'' پر عطف کرتے ہوئے، یعنی «واتقوا الارحام أن تقطعوها» [رشتوں کو توڑنے سے ڈرتے رہو۔] (والارحام) بالنصب عطفاً على اللّٰه يعني واتقوا الارحام... (تفسیر مظہری:۲/۲۱۲)

تفسیر عبدالرزاق میں حضرت قتادہ سے ایک روایت ہے، حضرت قتادہ کہتے ہیں کہ مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ نے «وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِي» کا معنی اس طرح بیان کیا ہے: «وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَصِلُوا الْأَرْحَامَ.» (تفسیر عبدالرزاق:۱/۴۳۱)

باب: ۴۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، وَعِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَه

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ؛ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، وَعِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۲۸ ☆ رواہ مسلم (۱۶۳۱) وابوداود (۲۸۸۰) والترمذی (۱۳۷۶) والنسائی: ۶/۲۵۱)

خلاصۃ الحدیث:

یقیناً یہ دنیا دار العمل ہے، اور آخرت دار الجزاء ہے، (یعنی دنیا میں انسان جو عمل کرتا ہے اس کی جزاء اور صلہ مرنے کے بعد آخرت میں پاتا ہے۔) اور عمل کا وجود اور حصول حیات انسانی پر موقوف ہے، لہٰذا موت کے بعد عمل کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے؛ لیکن دنیا میں کئے ہوئے تین اعمال کا ثمرہ مرنے کے بعد بھی ملتا رہتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ارشاد فرمایا ہے، الغرض امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو کئی طرق سے جمع کیا ہے، ہر طریق میں یہ ہے کہ انسان کی زندگی جس طرح قیمتی اور مفید ہے، اسی طرح زندگی میں اس سے ہونے والے اچھے اعمال بھی؛ لیکن اس کے فوائد حیات انسانی تک ہی محدود ہیں؛ البتہ موت کے بعد صرف تین صورتوں میں اس کو عمل صالح

کا ثمرہ اور فائدہ پہنچتا رہتا ہے: (۱) صدقۂ جاریہ (۲) ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جائے (۳) نیک اولاد جو اس کے لیے دعا کریں۔

تعارض:

حضرت ابوہریرہ کی اس روایت سے تو یہ بات عیاں ہے کہ موت کے بعد انسان کو صرف مذکورہ تین صورتوں میں عمل صالح کا صلہ ملتا رہے گا، حالاں کہ اسی باب میں حضرت جریر بن عبداللہ کی روایت ہے، اس میں عموم ہے کہ جس نے اپنی زندگی میں کوئی بھی اچھا عمل کیا، اس عمل کو جتنے لوگ بروئے کار لائیں گے، سبھوں کا ثواب اس کو ملتا رہے گا، چاہے وہ زندہ ہو یا مردہ، لیکن اس باب کی روایت کو صرف تین صورتوں میں کیوں محصور کیا گیا ہے؟

عن جرير قال قال رسول الله ﷺ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من سن سنة حسنة فعمل بها من بعده كان له مثل أجر من عمل بها من غير أن يسقط من أجورهم شيء ومن سن سنة سيئة فعمل بها من بعده كان عليه مثل وزر من عمل بها من غير أن ينتقص من أوزارهم شيء. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۲۹)

جمع وتطبیق:

درحقیقت دونوں احادیث میں کوئی تعارض اور اشکال نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت ہے اس لیے حضرت جریرؓ کی روایت میں صدقہ جاریہ، اور علم منتفع دونوں سنت حسنہ میں داخل ہیں، لہذا سنت حسنہ کی طرح مذکورہ دونوں صورتوں میں ثواب ملتا رہے گا، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے:

لا خلاف في ذلك لحديث أبي هريرة الذي قد ذكرناه؛ لأن الذي في هذه الروايات ذكر السنة المستننة، فهي من العلم الذي ينتفع به. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۳۱)

ملا علی قاریؒ حدیث باب اور "من سن فی الاسلام" کے تحت لکھتے ہیں کہ دونوں میں کوئی منافات نہیں ؛ کیوں کہ وہ سنت وطریقہ جس کو رواج دیا جائے منجملہ وہ انہیں تین چیزوں میں سے ہے جن کے ذریعہ فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔

لإن السنة المسنونة من جملة المنتفع به. (مرقاۃ المفاتیح:۱/ ۴۱۳، رقم: ۲۰۴)

اعتراض:

اس باب کی حضرت فضالہ کی روایت بھی حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے خلاف ہے، اس میں یہ ذکر ہے: من مات علی مرتبة من هذه الرواتب بعث عليها يوم القيامة. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۳۲)

الغرض حضرت فضالہ کی روایت کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص عمل خیر کرتے ہوئے مرتا ہے، تو اسے اللہ تعالیٰ اسی عمل کو کرتے ہوئے اٹھائیں گے، اس اعتبار سے یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے مخالف ہے۔

جواب:

امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ یہ عامل کی نیت پر موقوف ہے، اس لیے جس حال پر موت ہوتی ہے، اسی حال میں اٹھایا جائے گا، اور نیت کی وجہ سے عامل کی موت کے بعد بھی اس عمل کا ثواب ملتا رہے گا، گویا کہ اس میں احوال میت ذکر کئے گئے ہیں کہ جو جس حال میں مرے گا، اسی حال میں قیامت کے دن اٹھایا جائے گا؛ لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں وہ اعمال ذکر کئے گئے ہیں، جن کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔

لأن هذا فيما كان عليه صاحبه من أعمال الخير حتى قطعه موته عنه، فبقي بعد موته على نيته التي مات عليها، وكتب له بعد موته من الثواب ما كان يكتب له لو لم يمت. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۳۳)

وذكر أحواله التي يبعث عليها يوم القيامة. (حوالہ سابق:۱/ ۲۳۵)

اقوال المحدثین:

علامہ مناویؒ ذکر کرتے ہیں:

انسان دنیا میں جو عمل کرتا ہے اس کا اثر دار بقا میں ظاہر ہوگا، چاہے وہ عمل خیر ہو یا شر، کیوں کہ آخرت ہی دار جزا ہے؛ اس لیے ہر انسان کو حسب عمل بدلہ دیا جائے گا، اور ہر معروف عمل کا صلہ اور ہر منکر کی سزا دی جائے گی، اور دنیا میں جس عمل پر تھا اسی پر آخرت میں اٹھایا جائے گا۔

حکما کا قول ہے کہ انسان کے جسم سے روح جس جہالت کی حالت میں جدا ہوئی؛ اسی حالت میں آخرت میں باقی رہے گی اور وہی جہالت روحانیت کو اذیت پہنچانے کا سبب ہوگی۔

وقال الحكماء: إن الأرواح الحاصلة في الدنيا المفارقة عن أبدانها على جهالتها ؛تبقى على تلك الحالة الجاهلية في الآخرة ،وأن تلك الجهالة تصير سببا لأعظم الآلام الروحانية. (فیض القدیر شرح جامع الصغیر)

باب: ۴۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: وَإِيَّاكَ وَاللَّوْ فَإِنَّهَا تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ

عن عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَلَا تَعْجِزْ فَإِنْ فَاتَكَ شَيْءٌ فَقُلْ: قَدَّرَ اللَّهُ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، وَإِيَّاكَ وَاللَّوْ فَإِنَّهَا تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ. (شرح مشكل الآثار:۱/۲۳۶) رواه ابن ماجہ (۴۱۶۸)

خلاصۃ الحدیث:

ایمان کے بہت سے شعبہ جات ہیں، اسی کی ایک کڑی تقدیر ہے، یعنی موت وحیات کا مالک اللہ تعالیٰ ہے؛ اسی طرح اچھے برے حالات کے آنے پر یقین کرنا ضروری ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے، ایسے مواقع پر لوگوں سے عام طور پر کوتاہی ہوجاتی ہے کہ اسے اللہ اور تقدیر کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اپنے عمل کی طرف منسوب کرنے لگتے ہیں کہ اگر ایسا کرتے، تو یہ حادثہ پیش نہ آتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں اس سے منع کیا ہے؛ البتہ امت کو نفع اور منفعت والی چیز کو حتی الوسع حاصل کرنے کی ترغیب بھی دی ہے، اور فرمایا ہے کہ ہر حالت کو تقدیر کا حصہ سمجھو، چوں کہ لفظ ''لو'' (اگر مگر) کے استعمال سے شیطان کے عمل کا دروازہ کھل جاتا ہے، اور شیطان اپنا کام شروع کردیتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی زبان سے کفریہ

اورشرکیہ بول بولتا رہتا ہے؛لیکن احساس بھی نہیں ہوتا کہ میں نے غلط لفظ استعمال کیا ہے۔

تعارض:

باب کی پہلی روایت میں لفظ ''لو'' کے استعمال سے منع کیا گیا ہے؛ حالاں کہ حدیث کبشہ میں اورقرآن مجید کی کئی آیات میں لفظ ''لو'' کا استعمال ہوا ہے،مثلاً:"وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ الۡغَيۡبَ لَاسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ الۡخَيۡرِ"(اعراف:۱۸۸)سورہ آل عمران میں ہے:"يَقُولُونَ لَوۡ كَانَ لَنَا مِنَ الۡأَمۡرِ شَيۡءٌ مَّا قُتِلۡنَا هٰهُنَا."(آل عمران:۱۵۴)ان آیات میں ''لو'' کا مستعمل ہونا جواز پر دال ہے،اس اعتبار سے حدیث اورآیات میں تعارض وٹکراؤ پایا جارہا ہے۔

جمع وتطبیق:

دراصل آیات واحادیث میں تعارض نہیں؛اس لیے کہ لفظ ''لو'' کے استعمال کے مواقع مختلف ہیں،بعض موقع پر اس کا استعمال درست ہے،اوربعض موقع پر اس کا استعمال درست نہیں۔

(۱) جہاں ''لو'' کے استعمال سے عقیدہ اور تقدیر پر ضرب پڑتی ہے، وہاں اس کا استعمال کرنا درست نہیں،مثلاً کسی مسلمان کے ساتھ کوئی حادثہ سفر میں پیش آگیا،اس وقت لفظ ''لو'' کا استعمال کرنا کہ اگر سفر نہ کرتے ،اگر ایسا کرتے ،تو یہ نقصان نہ ہوتا، یہ بول عقیدہ اور تقدیر کے خلاف ہے؛لہذا حضرت ابوہریرہ کی روایت میں ایسے ہی مواقع پر اس کے استعمال سے منع کیا ہے ہاں!اگراس کے استعمال سے عقیدہ پرکوئی ضرب نہ پڑے تواس میں کوئی قباحت نہیں۔

الغرض لفظ ''لو'' کا استعمال اس موقع پر مکروہ ہے جب کہ اس کا معنی تقدیر کے خلاف ہو،لیکن اگرلو کے استعمال سے تقدیر کے خلاف لازم نہ آئے تواس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں،جیسا کہ حدیث کبشہ اورمذکورہ آیات میں استعمال ہوا ہے،چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں:

وفيما ذكر ما قد دل على أن "اللو" المكروهة هي ما في حديث أبي هريرة الذي روينا، وعلى أن اللو التي ليست بمكروهة هي اللو المذكورة في حديث أبي كبشة

الذي رويناه أيضا. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۴۰)

اقوال المحدثین:

علامہ سندھیؒ ابن ماجہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ اگر ''لو'' کا استعمال اس اعتقاد کے ساتھ ہے کہ امور انسان تدبیر ہی پر منحصر ہیں؛ بلکہ وہ مؤثر بھی ہے، تو ''لو'' کا استعمال درست نہیں، البتہ انسان اس کا استعمال بطور افسوس کرتا ہے، تو یہ درست ہے، اور ایسا شخص معذور ہوگا، اور احادیث میں بکثرت اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

ولو كلمة للتمني، عمل الشيطان أي اعتقاد أن الأمر منوط بتدبير العبد، وأن تدبيره هو المؤثر، قبل النهي للتنزيه؛ لأنه ورد استعمال لو في الأحاديث على كثرة... وأما ما قاله تأسفا على مافاته من طاعة الله تعالى، وهو متعذر عليه منها. (سنن ابن ماجہ بشرح السندی:۱/ ۶۲)

علامہ عبدالغنی مجددی دہلوی مدنی (م ۱۲۹۵) انجاح الحاجہ میں لکھتے ہیں کہ:

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان ''إِيَّاكَ وَاللَّوْ'' کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ قول ''لو فعلت كذا كان كذا'' (اگر میں ایسا کرتا تو ایسا ہوتا) سے احتراز کرے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (حدید:۲۲-۲۳)

اس آیت میں "وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ" کے بعد "وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ" سے فرمان نبوی کی تائید ہوتی ہے؛ چوں کہ اصل اطاعت ہے، اور مدبر الامر صرف اور صرف اللہ ہے، انسان کا کسی چیز کے ملنے پر اترانا، اور نہ ملنے پر افسوس کرنا، مدبر الامر کی کامل اطاعت کے خلاف ہے، اور رسول اللہ کی اول تعلیم اطاعت کی تعلیم ہے، اس لیے ہر حال میں اللہ کے فیصلہ پر اطاعت و فرمابرداری کا اظہار کرنا چاہئے اور ''لو'' کے استعمال سے احتراز کرنا چاہیے۔

❁ ❁ ❁

باب: ۴۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَنْ صَلَّتْ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتَى جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَشَفَعُوا لَهُ أَنَّهُمْ يُشَفَّعُونَ فِيهِ إِذَا كَانَ لَهُمْ عَدَدٌ ذُكِرَ مِقْدَارُهُ فِيمَا رُوِيَ عَنْهُ فِي ذَلِكَ

أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَتْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَمُوتُ فَيُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ أَنْ يَكُونُوا مِائَةً فَيَشْفَعُوا لَهُ إِلَّا شُفِّعُوا فِيهِ. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۴۲☆رواہ مسلم(۹۴۷)والترمذی(۱۰۲۹))

خلاصۃ الحدیث:

موت ایک ایسی حقیقت ہے جس کا کسی نے اب تک انکار نہیں کیا؛ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہر شخص نے تسلیم کیا ہے کہ موت ہر ذی روح مخلوق پر آتی ہے، اس سے کسی کو مفر نہیں، بہر حال کسی انسان کی موت کے بعد اس کے وارثان اور اعزہ واقارب پر پہلا فریضہ یہ ہے کہ اس کی تجہیز وتکفین کا انتظام کرے اس پر نماز جنازہ ادا کرے، نماز جنازہ میت کی بخشش ومغفرت کی سفارش کا ذریعہ ہے، اور یہ درخواست اور سفارش اللہ تعالیٰ کچھ شرطوں کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔

جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ: کسی مسلمان کا انتقال ہوجائے اور سو اشخاص اس کی نماز جنازہ پڑھ کر اس کی سفارش کرے، تو ان

کی سفارش قبول کی جاتی ہے۔

تعارض:

حضرت عائشہؓ کی تمام روایات میں میت کی بخشش کو سو مسلمان کی سفارش پر موقوف کیا ہے؛ لیکن ابن عباسؓ کی روایت میں چالیس اشخاص کی شرکت وسفارش پر موقوف کیا ہے، لہٰذا اس اعتبار سے دونوں میں تعارض پایا جارہا ہے۔

فقال قائل: من أين جاء هذا الاختلاف في هذه الروايات؟ (شرح مشکل الآثار: ۲۴۶/۱)

رفع تعارض وجمع وتطبیق:

اصلاً ان روایات میں تعارض نہیں ہے؛ وجہ یہ ہے کہ دونوں دو زمانے اور دو حالات پر مبنی ہیں، اور چوں کہ اللہ تعالیٰ نے شروع میں میت کی مغفرت کو سو مسلمان کی شرکت جنازہ پر موقوف کیا تھا، لیکن بعد میں بطور شفقت وترحم کے یسر کا معاملہ کیا، اور صرف چالیس مسلمان کی شرکت کو میت کی بخشش کے لیے کافی قرار دیا، چنانچہ امام طحاوی ذکر کرتے ہیں:

أنه يحتمل أن يكون الله جاد لعباده المؤمنين بالغفران لمن صلى عليه مائة منهم بشفاعتهم له، ثم جاد له بالغفران بشفاعة أربعين منهم. (شرح مشکل الآثار: ۲۴۷/۱)

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریاؒ نے بذل المجہود کے حاشیہ میں امام طحاوی کی جو رائے ہے اس کو اختیار کیا ہے، البتہ علامہ سہارنپوریؒ نے لکھا ہے کہ دونوں عدد میں کوئی اختلاف نہیں؛ کیوں کہ ایک کے قبول کرنے سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی، بلکہ دونوں روایات معمول بہ ہیں۔

وحينئذ كل الأحاديث معمول به، وتحصل الشفاعة بأقل الامور. (بذل المجهود: ۴۴۹/۱۰)

اشکال:

ان روایات میں حضرت عائشہ وابو ہریرہ کی روایات کو حضرت ابن عباس کی روایات پر کیوں مقدم کیا گیا ہے؟

فقال: ولم حملت ذلك على ما ذكرت ولم تحمله على أن حديث عائشة وأبي هريرة هما المتأخران وحديث ابن عباس هو المتقدم؟ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۴۷)

جواب:

اللہ تعالیٰ کا مسلمہ اصول ہے کہ دینی امور میں تدریج ہے اور اللہ تعالیٰ نے مشقت کے بعد یسر کا پہلو عطا فرمایا ہے، اور یہ عام سنت جاری ہے، اس لیے ابن عباس ؓ کی روایت کو مقدم ماننے میں خلاف اصول لازم آتا ہے، لہٰذا یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ ابن عباس ؓ کی روایت مؤخر ہے اور حضرت عائشہ ؓ کی روایت مقدم۔

فكان جوابنا له عن ذلك بتوفيق الله وعونه أن الله ليس من صفته أن يجود بغفران بمعنى، ثم يرجع عن الغفران بذلك المعنى وقد يجوز أن يجود بالغفران بمعنى، ثم يجود بالغفران بأقل من ذلك المعنى وبأيسره على خلقه الذين جاد بذلك عليهم. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۴۷)

باب: ۴۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: إِنَّ لِلْقَبْرِ لَضَغْطَةً لَوْ نَجَا مِنْهَا أَحَدٌ نَجَا مِنْهَا سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ

عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ لِلْقَبْرِ لَضَغْطَةً، لَوْ كَانَ أَحَدٌ نَاجِيًا مِنْهَا نَجَا مِنْهَا سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۴۸☆رواہ احمد: ۶/ ۵۵)

خلاصۃ الحدیث:

یقیناً موت کے بعد سب سے پہلی منزل قبر ہے، یہ منزل بہت ہی تکلیف ومشقت والی منزل ہے، اور یہی آخرت کی پہلی منزل ہے، اس لیے اس منزل میں جس نے نجات حاصل کرلی، اسے تمام منازل ومراحل میں نجات وسرخروئی حاصل ہوگی، چنانچہ اس باب کی پہلی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کو ان کی خوبیاں اور کمالات کی بنا پر قبر کی تنگی اور تکلیف سے نجات کی بشارت دی ہے، یہ حضرت سعد بن معاذ کے لیے بڑی سعادت کی بات ہے، اور ان کی خصوصیات میں سے ایک اہم خصوصیت ہے۔

تعارض:

لیکن اسی باب میں امام طحاوی نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت کو بیان کیا ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ جس مسلمان کی موت جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات میں

ہوگی، وہ قبر کے فتنہ سے بری ہوجائے گا۔

ما من مسلم يموت في يوم الجمعة أو ليلة الجمعة الا بر ئ من فتنة القبر.

اس اعتبار سے یہ روایت پہلی روایت کے معارض ہے، چوں کہ اس میں صرف حضرت سعد بن معاذ ہی کو عذاب قبر سے نجات کی بشارت دی گئی اور اس میں عموم ہے: فقال قائل: أفيكون هذا مضادا لما قد روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص في هذا المعنى؟ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۵۰)

جمع وتطبیق:

صاحب کتاب نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث معارض نہیں ہے، کیوں کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس میں ایک راوی ربیعہ ابن سیف ہیں، ان کا حضرت عبداللہ بن عمرو سے لقاء ثابت نہیں، اس لیے ابوعبدالرحمٰن الحبلی سے روایت کرتے ہیں۔ الغرض عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث منقطع اور ضعیف کی وجہ پہلی حدیث کے معارض نہیں ہوسکتی۔

فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله وعونه أن هذا حديث منقطع، فإن ربيعة بن سيف لم يلق عبد الله بن عمرو. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۵۰)

اقوال المحدثین:

ابن حبان نے ان کے بارے میں جرح کی ہے کہ وہ ضعیف ہیں۔

يخطئ كثيراً. (الثقات: ۶/ ۳۰۱)

ترمذی شریف میں "ما من مسلم يموت يوم الجمعة" کو نقل کرنے کے بعد اس حدیث کے متعلق امام ترمذی فرماتے ہیں:

هذا حديث غريب، وقال: وهذا حديث ليس إسناده متصل، ربيعة بن سيف إنما يروي عن ابی عبدالرحمن الحبلی عن عبدالله بن عمرو، ولا نعرف لربيعة بن سيف سماعا من عبدالله بن عمرو. **یعنی سند منقطع ہے؛ کیوں کہ ربیعہ بن سیف کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت نہیں۔** (جامع ترمذی: ۱۰۷۴)

البتہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے حکیم ترمذی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جس کی موت جمعہ کے دن ہوئی، اس کے لیے اللہ تعالی کی طرف سے راستہ صاف ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ جمعہ کے دن جہنم میں ایندھن نہیں جلایا جاتا، بلکہ اس کا دروازہ بند کردیا جاتا ہے، اس دن عام دنوں کی طرح جہنم کے عامل کا کوئی بس نہیں چلتا، چنانچہ اللہ تعالی جس جمعہ کو اپنے بندہ کی روح قبض کرتے ہیں، اس کے لیے وہ دن باعث سعادت ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کی قبر کے فتنہ سے حفاظت ہوتی ہے، یہی مومن اور منافق کے درمیان فرق امتیاز ہے۔

ومن تتمة ذلك أن من مات يوم الجمعة، له أجر شهيد، فكان على قاعدة الشهداء في عدم السوال. (تحفۃ الاحوذی: ۱۶۰/۴)

نیز امام ترمذی نے حضرت عثمان بن عفان ؓ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قبر آخرت کی منازل میں سے ایک اہم منزل ہے، اس سے جس کو نجات مل گئی تو اس کے بعد تمام مراحل آسان ہوجاتے ہیں؛ ورنہ باعث مشکل ہوتے ہیں۔

فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن القبر أول منزل من منازل الآخرة فإن نجا منه فما بعده أيسر منه، وإن لم ينج منه فما بعده أشد منه. (ترمذی شریف: کتاب الزهد، رقم الحدیث: ۲۳۰۸)

اسی طرح اس حدیث کی توجیہ وتشریح ملا علی قاریؒ نے اپنی کتاب مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح میں کی ہے۔ جمعہ کے دن جس کی موت ہوتی ہے اس دن اللہ کی طرف سے راستہ صاف ہوجاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ اس جہنم میں ایندھن نہیں جلایا جاتا، اور نہ جہنم کے عامل

کا کوئی بس چلتا ہے، اس لیے اس دن جس کی روح اللہ تعالیٰ قبض کرتے ہیں، وہ دن اس کے لیے باعث سعادت ہوتا ہے۔

من مات يوم الجمعة فقد انكشف له الغطاء عما له عند اللّٰه؛ لأن يوم الجمعة لا تسجر فيه جهنم وتغلق أبوابها، ولا يعمل سلطان النار فيه ما يعمل في سائر الأيام، فإذا قبض اللّٰه عبدا من عبيده، فوافق قبضه يوم الجمعة كان ذلك دليلا لسعادته الخ. (مرقاة المفاتیح: ۴۱۶/۳، رقم: ۱۳۶۷)

❁ ❁ ❁

باب: ۴۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَام

فِيمَا تَغْرُبُ فِيهِ الشَّمْسُ

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ، فَلَمَّا غَابَتِ الشَّمْسُ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ فِي السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لَهَا، وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيلَ لَهَا: اطْلُعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا، قَالَ: ثُمَّ قَرَأَ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ: ذَلِكَ مُسْتَقَرٌّ لَهَا. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۵۴) رواہ البخاری (۳۱۹۹، و۴۸۰۲، و۴۸۰۳، و۷۴۲۴، و۷۴۳۳) ومسلم (۱۵۹)

خلاصۃ الحدیث:

قیامت کا وقوع ایک یقینی امر ہے، اس میں شبہ کرنا ایمان کے خلاف ہے، لیکن یہ کب ہوگی؟ اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے، البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی کئی علامات ذکر کی ہیں، تقریباً وہ دس (علامات) ہیں، ان میں سے ایک اہم علامت سورج کا مغرب سے طلوع ہونا ہے، جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی روایت میں ہے کہ جب سورج غروب ہوا، حضرت ابوذر کے سوال پر اللہ کے رسولؐ نے کہا کہ سورج اللہ کو سجدہ کرتا ہے، طلوع ہونے کے لیے اللہ سے اجازت طلب کرتا ہے، اجازت ملتی ہے پھر وہ طلوع ہوتا ہے، اور ایک ایسا وقت آئے گا کہ سورج مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع ہوگا، اور یہ علامات قیامت میں سے ایک ہے۔

الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب میں سورج کی گردش اور رفتار کا ذکر کیا ہے کہ وہ جب مغرب سے طلوع ہوگا، تو علامات قیامت میں سے ایک علامت کا ظہور ہوگا۔

تعارض:

حضرت ابوذر کی روایت میں سورج کے غروب سے متعلق فرمان رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ بات عیاں ہے کہ سورج آسمان میں غروب ہوتا ہے، اسی کی طرف امام طحاوی نے اپنے اس جملہ سے اشارہ کیا ہے:

ففي هذا مايدل على أن الشمس تغرب في السماء. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۵۵)

لیکن اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی گئی ہے جو حضرت ابوذرؓ کی روایت کے معارض ہے، اس میں غروب شمس کے سلسلہ میں اس طرح ذکر ہے "تغرب فی عین حمئة" سورج سیاہ مٹی میں غروب ہوتا ہے، اور مٹی زمین میں ہوتی ہے؛ نہ کہ آسمان میں، جسے امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے:

فقال قائل: حديث ابن عباس عن أبي هذا يخالف حديث أبي ذر الذي رويته في أول الباب ؛لأن في حديث أبي ذر غروب الشمس في السماء، وفي هذا غروبها في طينة سوداء. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۶۱)

رفع تعارض:

صاحب کتاب نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا ہے کہ دونوں روایتوں میں کوئی تعارض باقی نہ رہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مٹی جس طرح زمین میں ہوتی ہے اسی طرح آسمان میں بھی، اس کی نظیر اور تائید سورہ ذاریات: کی ان آیتوں: "قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿۳۱﴾ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿۳۲﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ" سے ہوتی ہے، اس میں یہ ذکر ہے کہ ہم مجرم قوم پر مٹی کے ڈھیلے برساتے ہیں۔

امام طحاویؒ کہتے ہیں: یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ مٹی زمین کی طرح آسمان میں بھی ہوتی ہے، فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله أن الطين في السماء كما في الأرض. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۶۱)

حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ: یہ ناظرین کی نظر پر موقوف ہے اگر کوئی شخص سمندر کے ساحل پر ہوتا ہے، وہ غروب شمس کا وقت ہوتا ہے تو وہ یہی سمجھتا ہے کہ سورج بحر المحیط میں غروب ہوا ہے۔

أی رأی الشمس في منظره تغرب في البحر المحيط، وهذا شأن كل من انتهى إلىٰ ساحله يراها كأنها تغرب فيه، وهي لا تفارق الفلك الرابع الذي هي مثبتة فيه لا تفارقه. (تفسیر ابن کثیر، سورہ کہف، آیت:۸۶)

تعارض ثانی:

نیز امام طحاوی نے غروب شمس سے متعلق تبع کے چند اشعار ذکر کئے ہیں۔ جس سے غروب شمس کا زمین میں غروب ہونا معلوم ہوتا ہے جب کہ حضرت ابوذر کی روایت میں آسمان میں غروب ہونے کی صراحت ہے۔

قد كان ذو القرنين قبلي مسلما ملكا تدين له الملوك وتحشد
بلغ الشارق والمغارب يبتغى اسباب علم من حكيم مرشد
وأتى مغيب الشمس عند غروبها فى عين ذى خلب وثأط حرمد

اس شعر میں ذوالقرنین کا سورج کو دیکھنے کا ذکر کیا گیا ہے کہ انھوں نے سورج کو مٹی میں غائب ہوتے ہوئے دیکھا، اور یہ بات یقینی ہے کہ مٹی زمین میں پائی جاتی ہے، نہ کہ آسمان میں۔

فقال هذا القائل: ففي شعر تبع الذي رويته: فرأى مغيب الشمس فذلك مما قد دل أنه قد رأى مغيبها وأنه في الأرض لا في السماء. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۶۲)

رفع تعارض:

بلا شبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کلام لغت میں حجت ہے، لہٰذا آپ ہی کی بات کا اعتبار کیا جائے گا اور آپ ہی نے حضرت ابوذرؓ کی روایت میں صراحت کی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس میں رؤیت بالقلب کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ رؤیت بالعین کا اس لیے اشعار میں ممکن ہے کہ غروب شمس کو دیکھنا یقین وعلم بالقلب کے معنی میں ہو، نہ کہ رؤیت عین کے معنیٰ میں، جیسا کہ قرآن میں اللہ پاک نے ارشاد فرمایا ہے:

وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ. (آل عمران: ۱۴۳)

اس آیت میں جس طرح رویت قلب مراد ہے، اسی طرح ذوالقرنین کا دیکھنا رویت قلب ہے، اس صورت میں تعارض باقی نہیں رہتا۔

فكان جوابنا له عن ذلك أن الذي رويناه عن أبي ذر هو عن رسول الله عليه السلام ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو الحجة في اللغة وفيما سواها ومع هذا فقد يجوز أن تكون تلك الرؤية التي أرادها تبع رؤية يقين وعلم بالقلب لا رؤية عين كما قال الله تعالى: ﴿ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون﴾ [آل عمران: ۱۴۳] (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۱)

لفظ حمئۃ کا استعمال، اس میں تضاد:

یہ لفظ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں تو اسی طرح مستعمل ہے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ''حامیۃ'' مستعمل ہے، اس اعتبار سے تضاد ہے۔

جواب:

صاحب کتاب نے دونوں قرأت کو درست قرار دیا ہے؛ البتہ ''حمئة'' کی قرأت کو حامیۃ کی قرأت پر اصح قرار دیا ہے، وذلك واسع غير ضيق. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۶۴)

باب:۴۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَوَابِهِ كَانَ لِزَوْجَتَيْهِ أُمِّ سَلَمَةَ وَمَيْمُونَةَ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمَا لَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ الْأَعْمَى وَهُمَا عِنْدَهُ بَعْدَمَا أُنْزِلَ الْحِجَابُ: احْتَجِبَا مِنْهُ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنَّهُ أَعْمَى لَا يَرَانَا وَلَا يَعْرِفُنَا وَمِنْ قَوْلِهِ لَهُمَا: أَعَمْيَاوَانِ أَنْتُمَا.

عَنْ نَبْهَانَ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَيْمُونَةَ، قَالَتْ: فَبَيْنَا نَحْنُ عِنْدَهُ أَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ فَدَخَلَ عَلَيْهِ، وَذٰلِكَ بَعْدَ أَنْ أُمِرَ بِالْحِجَابِ. فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "احْتَجِبَا مِنْهُ" فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَلَيْسَ هُوَ أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَفَعَمْيَاوَانِ أَنْتُمَا أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِهِ. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۶۵ ☆ رواہ النسائی فی الکبری کما فی التحفۃ ۱۳/ ۳۵)

خلاصۃ الحدیث:

اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے، جس نے جہاں عورتوں کے تمام حقوق کا زیادہ لحاظ کیا ہے، تو وہیں اس کی عزت و ناموس کی حفاظت کے لیے پردہ کا حکم دیا ہے، چنانچہ سورہ نور اور سورہ احزاب میں عورتوں کو پردہ کے تعلق سے خطاب کیا ہے: "وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ... الآیۃ" (النور:۳۱)

بہرحال اسلام یہ چاہتا ہے کہ عورت کا تمام تر حسن و جمال، اس کی تمام زیب و زینت اور بناو سنگار میں صرف اس کا شوہر شریک ہو، دوسرا کوئی شریک نہ ہو، عورت کا حسن و جمال اور زیب و زینت کو اللہ پاک نے اس کے شوہر کی دل بستگی اور توجہ کے لیے محدود کر دیا ہے؛ تاکہ اپنی ساری توجہ اپنی بیوی کی طرف مرکوز رکھے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے شوہر اور بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے: هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ یہ ان کی قربت اور ہم نفسی کی علامت ہے۔

چنانچہ ان ہی وجوہات کی بنا پر عورتوں کے لیے مردوں سے حجاب کرنا ضروری قرار دیا ہے، سوائے شوہر اور محرم مرد کے، قرآن پاک کی کئی آیات میں بالتفصیل اس کے احکام آئے ہیں، اسی طرح اس باب کی اکثر روایات میں عورتوں کو مردوں سے پردہ کا حکم دیا ہے؛ حتی کہ نابینا مرد سے بھی، جیسا کہ مذکورہ روایت میں ازواج مطہرات کو نابینا صحابی حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کی آمد پر فرمایا: ”احتجبا منه“ تم دونوں ان سے پردہ کرو، اس پر ازواج مطہرات نے کہا ”الیس ھو اعمیٰ“ کیا وہ اندھے نہیں ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہا: وہ اندھے ہیں ”افعمیاوان انتما“ کیا تم دونوں بھی اندھی ہو؟

معلوم ہوا کہ جس طرح مردوں کے لیے غیر محرم اجنبیہ عورتوں کو دیکھنا حرام ہے، اسی طرح عورتوں پر مردوں سے حتی کہ نابینا مردوں سے بھی پردہ کرنا ضروری ہے۔

تعارض:

مصنف علیہ الرحمہ نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ذکر کی ہے، جو ام سلمہ کی روایت اور واقعہ کے خلاف ہے، چوں کہ اس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ سے حبشی لوگوں کے کھیل دیکھنے کے لیے کہا کہ دیکھنا چاہتی ہو، انہوں نے عرض کیا: جی ہاں! پھر حضرت عائشہ؛ اللہ کے رسول کے پیچھے کھڑی ہو کر دیکھتی رہی، جب ان کا جی بھر گیا،

توحضور نے کہا: ”حسبك“ فتوهم متوهم أن ما في هذا الحديث مما ذكرنا ما قد خالف ما في الحديث المروي في امر عائشة رضوان الله عليها. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۶۷)

جواب اور دفع تعارض:

اصلاً دونوں واقعات دو زمانوں میں پیش آئے ہیں، حضرت ام سلمہ اور میمونہ کے حجاب کا واقعہ اس وقت کا ہے جب کہ حجاب کا نزول ہو چکا تھا، دوسری بات یہ ہے کہ دونوں سن بلوغ کو پہنچ چکی تھیں، شریعت کی مکلف تھیں؛ لیکن واقعہ عائشہ نزول حجاب سے پہلے کا ہے، نیز اس وقت حضرت عائشہؓ کم سن تھیں، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حبشی کے کھیل کو دیکھنے کی اجازت دی، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

إلا كان لمخالفه أن يحمله على أنه كان قبل نزول الحجاب فيتكافان في ذلك وإذا تكافا فيه ارتفع وقد يحتمل أيضا أن يكون ما في حديث عائشة كان وهي حينئذ لم تبلغ مبلغ النساء فلم يلحقها العبادات. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۶۹)

اقوال المحدثین:

امام ابوداودؒ کا جواب یہ ہے کہ: یہ واقعہ ازواج مطہرات کے ساتھ خاص ہے۔

یعنی حضرت ام سلمہؓ و میمونہؓ والی حدیث ازواج مطہرات کی خصوصیت پر محمول ہے، چوں کہ حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے یہاں حضرت فاطمہ بنت قیس کو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عدت گذارنے کا حکم دیا تھا۔ (بذل المجہود بھامش الندوی: ۱۲/ ۱۴۰، رقم: ۴۱۱۲)

قال أبوداود: هذا لأزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم خاصة، الا ترى الى اعتداد فاطمة بنت قيس عند ابن ام مكتوم: قد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة بنت قيس ”اعتدى عند ابن ام مكتوم“ فإنه رجل اعمى تضعين ثيابك عنده.

اشکال:

حضرت عائشہ کے واقعہ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حبشی لوگوں کے کھیل کو دیکھنا مسجد نبوی کی حرمت وتقدس کو پامال کرنے کے مترادف ہے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیسے اجازت دی؟

فقال هذا القائل وفيما رويتم عن عائشة ما يجب دفعه وترك قبوله؛ لأن فيه لعب السودان بالدرق في مسجد رسول الله عليه السلام، وذلك من اللهو الذي لا يصلح في غيره من المساجد وكيف فيه على تجاوز حرمته حرمتهم غير المسجد الحرام. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۶۹)

جواب:

کھیل کی دو قسمیں ہیں: محمود اور مذموم، محمود وہ کھیل ہے جس سے جہاد کی تیاری اور ورزش مقصود ہو، اور مذموم وہ کھیل ہے جس میں ان باتوں کی نیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ صرف لہو ولعب کے طور پر ہوتا ہے، جہاں تک کہ حضرت عائشہؓ کا حبشی کے کھیل کو دیکھنے کا تعلق ہے تو یہ دراصل آلات حرب کو سیکھنے لیے تھا، اور یہ درست ہی نہیں؛ بلکہ محمود ہے، اس لیے مسجد میں ایسے کھیل کو دیکھنے میں کوئی قباحت نہیں، امام طحاوی لکھتے ہیں:

أن الذي في حديث عائشة مما كان من السودان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اللهو المذموم؛ لأنه مما يحتاج إليه من أمثالهم في الحرب فذلك محمود منهم في المسجد. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۷۰)

باب: ۴۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ لِأُمِّ سَلَمَةَ زَوْجَتِهِ: ”إِذَا كَانَ لِإِحْدَاكُنَّ مُكَاتَبٌ وَكَانَ عِنْدَهُ مَا يُؤَدِّي فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ“

عَنْ نَبْهَانَ، مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهُ كَانَ مَعَهَا، وَأَنَّهَا سَأَلَتْ كَمْ بَقِيَ عَلَيْكَ مِنْ كِتَابَتِكَ؟ فَذَكَرَ شَيْئًا قَدْ سَمَّاهُ، فَأَمَرَتْهُ أَنْ يُعْطِيَهُ أَخَاهَا أَوِ ابْنَ أَخِيهَا وَأَلْقَتِ الْحِجَابَ مِنْهُ، وَقَالَتْ: عَلَيْكَ السَّلَامُ، وَذَكَرَتْ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا كَانَ لِإِحْدَاكُنَّ مُكَاتَبٌ وَكَانَ عِنْدَهُ مَا يُؤَدِّي فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۷۳☆رواہ ابوداود (۳۹۲۸) والترمذی (۱۲۶۱) وابن ماجہ (۲۵۲۰)

خلاصۃ الحدیث:

حجاب اور پردہ حیا غیرت کا ایک اہم عنصر ہی نہیں بل کہ ایمان کا اہم شعبہ ہے، حدیث میں ہے ”الحياء شعبة من الإيمان“ حیاء ایمان کا شعبہ ہے، نیز پردہ جہاں عورت کے حسن وجمال کی حفاظت کا زینہ ہے، تو وہیں عورت کی عزت وناموس کی حفاظت کا پیش خیمہ بھی، اس لیے چند صورتوں کے علاوہ تمام صورتوں میں مردوں سے پردہ کرنا ضروری ہے، البتہ کسی عورت کی حیثیت باندی کی ہے، تو اس پر مولی سے پردہ ضروری نہیں، اسی طرح کسی آزاد

عورت کے قبضہ میں غلام ہے، تو اس غلام سے پردہ ضروری نہیں۔

لیکن اگر کسی خاتون نے اپنے غلام کو مکاتب بنا دیا ہے اور بدل کتابت کی قسطیں مقرر کردی ہیں، اور غلام نے کچھ قسطیں ادا کردی ہے، اور فی الوقت مزید ادا کرنے کی سکت ہے، تو ایسی صورت میں مولیہ کو شروع ہی سے اس غلام سے پردہ کرنا چاہئے، یہ تقوی اور ورع کا تقاضہ ہے۔

الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب کی تمام روایات میں اسی مضمون کو واشگاف کیا ہے کہ اگر کسی عورت کے مکاتب غلام کے پاس اس قدر مال ہے، جس سے وہ طے شدہ رقم ادا کرسکتا ہے، تو اس عورت کو چاہئے کہ وہ اپنے اس غلام سے پردہ کرے۔

نیز مذکورہ حدیث سے پردہ کا واجب ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مالکہ کے لیے اپنے غلام کے سامنے اس وقت چہرہ کھلا رکھنا جائز ہے، جب وہ اس کی ملکیت میں ہے؛ لیکن جب اس کی ملکیت ختم ہو جائے، تو اس پر مذکور غلام سے پردہ کرنا واجب ہے؛ کیوں کہ اب وہ غیر محرم ہو گیا، اور غیر محرم مردوں سے پردہ کرنا واجب ہے۔

اور قرآن مجید کی سورہ احزاب آیت/ ۵۵ میں پوری وضاحت کی گئی ہے کہ ازواج مطہرات کا کن سے پردہ ضروری نہیں ہے؟

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾

کوئی گناہ نہیں ہے ان عورتوں کو سامنے ہونے کا اپنے باپوں سے، نہ اپنے بیٹوں سے، اور نہ اپنے بھائیوں سے، اور نہ اپنے بھائی کے بیٹوں سے، اور نہ اپنے بہن کے بیٹوں سے، اور نہ اپنی عورتوں سے، اور نہ اپنے ہاتھ کے مال (غلاموں) سے۔

الغرض امام طحاویؒ نے حدیث الباب اور آیت احزاب کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ

جب تک کوئی مکاتب غلام بدل کتابت ادانہیں کرتا؛ اس وقت تک اپنی سیدہ (خاتون مالک) کو دیکھ سکتا ہے؛ لیکن جیسے ہی بدل کتابت ادا کر دیا، تو وہ آزاد ہو جائے گا، بلکہ وہ اجنبی مرد کے حکم میں ہو جائے گا، پھر اس کے لیے اپنی سیدہ کو دیکھنا درست نہیں ہوگا؛ حتی کہ دیکھنے کے لیے بدل کتابت کی ادائیگی میں تاخیر کرنا بھی درست نہیں ہوگا، گرچہ اس آیت میں ازواج نبی کو خطاب ہے، مگر حکم عام ہے، اس لیے باندی پر شوہر کی وفات کی صورت میں آزاد عورت کے مقابلہ میں نصف عدت (دومہینہ پانچ دن) ہوگی، اسی طرح طلاق کی صورت میں بھی نصف (دوحیض) عدت ہوگی۔

لیکن اگر وفات اور طلاق سے پہلے باندی نے بدل کتابت ادا کر دیا، تو دونوں صورتوں میں حرہ کی طرح عدت وفات اور عدت طلاق ہوگی۔

اسی طرح مکاتب باندی آزاد ہونے سے پہلے بغیر محرم کے سفر کر سکتی ہے؛ لیکن جب وہ آزاد ہوگئی، تو اب بغیر محرم کے سفر کرنا درست نہیں، اسی طرح اگر کوئی مکاتب باندی اس نیت سے بدل کتابت کی ادائیگی میں تاخیر کر رہی ہے کہ پردہ نہ کرنا پڑے، تو یہ عمل درست نہیں ہوگا۔

مکاتب مذکر غلام پر اس کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں، ہاں! اگر آزاد ہوگیا تو عام مسلمان مرد کے درجہ میں ہو جائے گا، لہٰذا صاحب نصاب ہونے کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوگی، ادائیگی زکوٰۃ سے سبکدوشی حاصل کرنے کے لیے بدل کتابت کی ادائیگی میں تاخیر کرنا جائز ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۷۶)

صاحب عون المعبود کی توجیہ:

امام طحاوی کی تشریح کے علاوہ صاحب عون المعبود شرح ابی داود نے بھی حدیث الباب کی توجیہ اس طرح کی ہے:

جو مکاتب بدل کتابت ادا کرنے پر قادر نہیں ہے، تو اس کی سیدہ پر، بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے پردہ واجب نہیں؛ لیکن وہ مکاتب جو کچھ حصہ ادا کر چکا ہے اور بقیہ حصہ ادا کرنے پر قادر ہے، تو اس سے پردہ کرنا واجب ہوگا۔

(إن كان لإحداكن) وعند الترمذي: إذا كان عند مكاتب إحداكن وفاء (فلتحتجب) أي إحداكن، وهي سيدته (منه) أي من المكاتب فإن ملكه قريب الزوال، وما قارب الشيء يعطى حكمه والمعنى أنه لا يدخل عليها. (عون المعبود: كتاب العتق ۷/ ۶۹، رقم: ۳۹۲۳)

❁ ❁ ❁

باب: ۵۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَفْعِ الْعِلْمِ عَنِ النَّاسِ وَقَبْضِهِ مِنْهُمْ

حَدَّثَنِي عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيُّ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ يَوْمًا، فَقَالَ: هَذَا أَوَانُ يُرْفَعُ الْعِلْمُ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يُقَالُ لَهُ: لَبِيدُ بْنُ زِيَادٍ يَا رَسُولَ اللّٰهِ: يُرْفَعُ الْعِلْمُ وَقَدْ أُثْبِتَ وَوَعَتْهُ الْقُلُوبُ , فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنْ كُنْتُ لَأَحْسِبُكَ مِنْ أَفْقَهِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، ثُمَّ ذَكَرَ ضَلَالَةَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ مِنْ كِتَابِ اللهِ تَعَالَى، قَالَ: فَلَقِيتُ شَدَّادَ بْنَ أَوْسٍ فَحَدَّثْتُهُ بِحَدِيثِ عَوْفٍ، فَقَالَ: صَدَقَ عَوْفٌ، أَلَا أُخْبِرُكَ بِأَوَّلِ ذَلِكَ يُرْفَعُ؟ الْخُشُوعُ حَتَّى لَا تَرَى خَاشِعًا.

(شرح مشکل الآثار: ۱/۲۷۷ ☆ رواہ النسائی فی الکبری کمافی التحفۃ: ۸/۲۱۱، والطبرانی فی الکبیر: ۱۸/۷۵، والبزار (۲۳۲)

خلاصۃ الحدیث:

قیامت کا وقوع ایک ایسا یقینی امر ہے، جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا؛ لیکن یہ امر متیقن نہیں ہے کہ قیامت کب واقع ہوگی؟ البتہ اس کی کچھ علامات ہیں، جن کی رسول اللہ ﷺ نے نشان دہی کی ہیں، ان میں سے ایک اہم علامت یہ ہے کہ دنیا سے علم اٹھا لیا جائے گا، اور یہ یکا یک نہیں ہوگا کہ علم اچانک اچک لیا جائے گا؛ بلکہ اس کی شکل یہ ہوگی کہ علماء اور اہل اللہ یکے بعد دیگرے اٹھتے چلے جائیں گے، جہلاء سے مسائل پوچھے جائیں گے، وہ بغیر علم وفہم

کے فتوی دیں گے، پھر وہ خود بھی گمراہ ہوں گے دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔
چنانچہ اس باب کی پہلی کئی روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی مضمون کو بیان کیا ہے۔

اشکال:

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے کئی طرق سے یہ روایت ہے، ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں علم اٹھنا شروع ہوگیا؛ لیکن یہ کیسے ممکن ہے؟ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایام تو وہ ایام تھے، جن میں وحی نازل ہوتی تھی اور صحابہ کو علم کی تبلیغ کا حکم دیا گیا تھا، تو وہ بغیر علم کے کیسے تبلیغ کریں گے؟ اس میں یہ ذکر ہے کہ صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ علم کیسے اٹھا لیا جائے گا؟ جب کہ ہمارے پاس قرآن ہے، ہم اسے پڑھتے ہیں، اور ہماری اولاد نے اسے پڑھا اور سیکھا ہے۔
اور زیاد بن لبید کی روایت میں تھوڑے فرق کے ساتھ ہے کہ علم کیسے اٹھا لیا جائے گا؟ حالانکہ ہم لوگ قرآن پڑھتے ہیں، اور اپنی اولاد اور اہل کو بھی پڑھاتے ہیں، اور قیامت تک اپنی اولاد کو پڑھاتے رہیں گے اور سلف سے خلف تک پڑھاتے رہیں گے۔

قال أبو جعفر: فأنكر منكر هذه الأحاديث، وقال: كيف يكون العلم يرفع في زمن النبي عليه السلام وأيامه هي الأيام السعيدة التي لا أمثال لهاوالوحي فإنما كان ينزل عليه فيها فمحال أن يكون العلم الذي ينزل فيها ويبقى في أيدي الناس ليبلغه بعضهم بعضا إلى يوم القيامة كما أمروا به فيه يكون ذلك مرفوعا في تلك الأيام. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۸۰)

جواب:

حضرت عوف بن مالک کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آسمان کی طرف

دیکھا، پھر یہ کہا ’’ھذا اوان یرفع فیه العلم ‘‘اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس سے وہ وقت مراد ہے، جس میں علم اٹھالیا جائے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ابھی وہ وقت نہیں آیا ہے؛ بلکہ وہ وقت آپ کے بعد آئے گا، اس کی تائید قرآن مجید کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے:’’ھذا یومکم الذی کنتم توعدون‘‘(شرح مشکل الآثار:۱/۲۸۰)

امام طحاوی نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ممکن ہے کہ جس وقت آپ نے آسمان کی طرف دیکھا، اس وقت آپ کو وہ وقت دیکھایا گیا ہو، جس میں علم اٹھایا جائے گا، اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل کتاب کی گمراہی سے احتجاج فرمایا، جب کہ ان کے پاس توریت اور انجیل دونوں کتابیں تھیں؛ لیکن یہ کتابیں گمراہی سے نہیں روک سکیں، بلکہ انبیاء دنیا سے جیسے ہی رخصت ہوئے، ویسے ہی ان کی ہدایت بھی رخصت کر دی گئیں، یعنی دنیا سے انبیاء جیسے گذرتے چلے گئے ویسے یہود و نصاری سے ہدایت بھی جاتی رہی، نہ کہ انبیاء کے زمانہ میں ہی ہدایت رخصت ہوئی۔

فكان جوابنا له في ذلك... إنما هو إشارة منه إلى وقت يرفع فيه العلم قد يجوز أن يكون هو وقت يكون بعده؛ لأن هذا إنما هو كلمة يشار بها إلى الأشياء... قد يحتمل أن يكون رسول الله عليه السلام لما نظر إلى السماء أري فيها الزمان الذي يرفع فيه العلم فقال ما قال من أجل ذلك. وعند اليهود منهم التوراة وعند النصارى منهم الإنجيل ولم يمنعاهم من الضلالة وإنما كان ذلك بعد ذهاب أنبيائهم صلوات الله عليهم لا في أيامهم ومما يدل على ما ذكرنا من هذا احتجاجه عليه السلام بضلالة أهل الكتابين اليهود والنصارى. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۸۱)

رفع علم کے سلسلہ میں دکتور محمد ویلالی رقمطراز ہیں:

علماء ربانین اور صالحین محصور ہو جائیں گے، ان میں جو کم علم کے لوگ ہوں گے، وہ اپنی زیادتیٔ علم کا دعوی کریں گے، پھر وہ بغیر علم کے فتوی دیں گے اور بغیر فہم وفراست کے دین کے بارے میں کلام کریں گے، اس وقت رفع علم ہوگا۔

اور قول نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ''إن من أشراط الساعة أن يلتمس العلم عند الأصاغر'' کا یہی معنی ہے۔ (علامات نهاية العلم للدكتور محمد ويلالى)

تعارض:

ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ علم ایک رات میں سینوں سے اچک لیا جائے گا؛ جب کہ طحاوی اور بخاری کی روایت میں ہے کہ تدریجا علم کم ہوتا جائے گا، اس اعتبار سے تعارض پایا جاتا ہے۔

جمع وتطبیق:

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی راہ یہ نکالی ہے کہ شروع شروع میں رفع علم کی کیفیت اور سبب وہی ہوگا جو صحیح بخاری میں ہے یعنی علم تدریجا کم ہوتا جائے گا، مگر عین قرب قیامت کے وقت دفعۃً ایک رات میں علوم سینوں سے اٹھا لیے جائیں گے۔

والتوفيق بينهما أن أول أمر الرفع يكون كما في البخاري وهو برفع العلماء، ثم إبان الساعة يكون كما عند ابن ماجه أي ينتزع عن الصدور نزعا، فلا تعارض لاختلاف الزمانين. (فیض الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۳۰۴ دار الضیاء الکویت، توفیق الباری: ۱/ ۱۶۳)

باب: ۵۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَنْ كَانَ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ، وَهُوَ فِي لِحَافِهَا

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّ النِّسَاءَ قُلْنَ لَهَا: إِنَّ النَّاسَ يَتَحَرَّوْنَ بِهَدَايَاهُمْ يَوْمَ عَائِشَةَ وَإِنَّا نُحِبُّ الْخَيْرَ كَمَا تُحِبُّهُ عَائِشَةُ، فَإِذَا جَاءَكِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُولِي لَهُ: إِنَّ النَّاسَ يَتَحَرَّوْنَ بِهَدَايَاهُمْ يَوْمَ عَائِشَةَ، وَإِنَّا نُحِبُّ الْخَيْرَ كَمَا تُحِبُّهُ عَائِشَةُ، فَلَوْ أَمَرْتَ النَّاسَ يُهْدُونَ لَكَ حَيْثُ كُنْتَ، قَالَتْ: فَلَمَّا جَاءَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْتُ لَهُ، فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَلَمَّا خَرَجَ ؛قُلْنَ لَهَا: مَا فَعَلْتِ؟ قَالَتْ: قَدْ قُلْتُ لَهُ فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَقُلْنَ: عَاوِدِيهِ فَعَاوَدْتُهُ فَأَعْرَضَ عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: يَا أُمَّ سَلَمَةَ لَا تُؤْذِينِي فِي عَائِشَةَ، فَوَاللّٰهِ مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ يَنْزِلُ عَلَيَّ الْوَحْيُ وَأَنَا فِي لِحَافِهَا لَيْسَ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قُلْتُ: لَا جَرَمَ وَاللّٰهِ لَا أُوذِيكَ فِيهَا أَبَدًا. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۹۱ ☆ رواہ البخاری (۳۷۷۵) والترمذی (۳۸۷۹) والنسائی: ۷/۶۸)

خلاصۃ الحدیث:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ کو تمام ازواج پر کئی وجوہ سے تفوق اور امتیاز حاصل تھا، ان میں سے ایک وجہ یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت عائشہ کے گھر ہوتے، اور آپ پر آیت کا نزول ہوتا، اور لوگ اپنے ہدایا کو پیش کرنے کے لیے حضرت عائشہ کی باری کا انتظار کرتے، اور جیسے ہی ان کی باری کا دن آتا، سب لوگ ان کے گھر ہدیہ

بھیجتے، چنانچہ حضرت ام سلمہ کی روایت میں اسی کے سلسلہ میں بحث ہے حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں کہ عورتوں نے ان سے کہا کہ لوگ ہدیہ پیش کرنے کے لیے حضرت عائشہ کے دن کو تلاش کرتے ہیں، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ درخواست کریں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لوگوں کو یہ حکم دیں کہ وہ صرف حضرت عائشہ کی باری میں ہدیہ نہ پیش کریں؛ بلکہ ازواج مطہرات میں سے جن کے یہاں آپ کی باری ہو، وہاں ہدیہ پیش کریں، الغرض حضرت ام سلمہ نے حضور کی خدمت میں تین مرتبہ اس کی گزارش کیں، مگر دو مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اعراض کیا، البتہ جب ام سلمہ نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تیسری مرتبہ درخواست کی، تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے حضرت عائشہ کے معاملہ میں مت ستاؤ؛ اس لیے کہ جب میں حضرت عائشہ کے لحاف میں ہوتا ہوں تو مجھ پر اللہ کی طرف سے وحی نازل ہوتی ہے۔

تضاد:

اسی باب میں حضرت ام سلمہؓ سے ایک دوسری روایت ہے، جو اوپر کی روایت کے خلاف ہے، چوں کہ اس میں غزوہ تبوک میں تین صحابہ کے پیچھے رہنے اور پچاس دن کے بعد توبہ کی قبولیت والی آیت ان کے گھر میں، اوران کی نوبت میں نازل ہونے کا ذکر ہے۔

فقال قائل: فقد روي عن أم سلمة في غير هذا الحديث ما يضاد ما في هذا الحديث. ......قال كعب: وأخبرتني أم سلمة زوج النبي عليه السلام وكانت محسنة في شأني أن رسول الله عليه السلام كان عندها تلك الليلة تعني التي نزلت فيها توبته قالت: فلما بقي ثلث من الليل نزلت عليه توبتنا فقال: يا أم سلمة تيب على كعب وصاحبيه... (شرح مشکل الآثار:۱/ ۲۹۲)

جمع وتطبیق:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ دراصل دونوں احادیث میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس لیے کہ

حضرت ام سلمہ کی دوسری حدیث میں یہ مذکور ہے کہ جب آیت توبہ حضرت ام سلمہ کے گھر اور باری میں نازل ہوئی تھی؛ تو اس وقت آپؐ حضرت ام سلمہ کے لحاف میں نہیں تھے کیوں کہ یہاں لحاف کا کوئی تذکرہ نہیں ہے؛ جب کہ حضرت ام سلمہ کی پہلی روایت میں یہ ہے کہ وحی حضرت عائشہ کے لحاف کے علاوہ کسی اور کے لحاف میں نہیں اتری۔

فكان جوابنا له عن ذلك بتوفيق الله أن ما في هذا الحديث غير مضاد لما في الحديث الأول؛ لأن الذي في هذا الحديث إنما هو إخبار أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزلت عليه توبة كعب وصاحبيه في بيتها وفي ليلتها، لا ما سوى ذلك، وقد يجوز أن يكون نزل ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو في غير لحافها. وفي الحديث الأول إثبات أم سلمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: والله ما منكن امرأة ينزل علي الوحي وأنا في لحافها ليس عائشة، ففي ذلك إثبات أن نزول الوحي كان عليه، وهو في لحاف عائشة، وليس ذلك في الحديث الثاني الذي ذكرناه في هذا الباب. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۹۳)

اقوال المحدثین:

اس تعارض کا ازالہ دیگر محدثین مذکورہ صورتوں میں کرتے ہیں، چنانچہ قاضی جلال الدین رقمطراز ہیں: وہ واقعہ جو حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے، وہ حضرت ام سلمہ کے بستر میں وحی نازل ہونے سے پہلے کا ہے۔

البتہ ایک جواب علامہ سیوطی نے اتقان میں دیا ہے، اور وہ مسند ابی یعلی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے، جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی نازل ہوتی، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے اہل خانہ کے پاس ہوتے، تو وہ لوگ آپ کے پاس سے اٹھ

کر کے چلے جاتے تھے، اور میری خصوصیت یہ ہے کہ آپ پر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وحی نازل ہوتی تھی، تو میں آپ کے ساتھ آپ کے لحاف میں ہوتی۔

قال القاضي جلال الدين: لعل ما في حديث عائشة كان قبل القصة التي نزل الوحي فيها في فراش أم سلمة انتهى. قال السيوطي في الإتقان: ظفرت بما يؤخذ منه جواب أحسن من هذا فروى أبو يعلى في مسنده عن عائشة قالت: أعطيت تسعا الحديث، وفيه :وإن كان الوحي لينزل عليه وهو أهله فينصرفون عنه، وإن كان لينزل عليه وأنا معه في لحافه، وعلى هذا لا معارضة بين الحديثين انتهى. (تحفۃ الاحوذی:۱۰/۲۵۶ ابواب المناقب)

باب: ۵۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

مِنْ نَهْيِهِ عَنْ تَقْلِيدِ الْخَيْلِ الْأَوْتَارَ

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَأَهْلُهَا مُعَانُونَ عَلَيْهَا، وَامْسَحُوا نَوَاصِيَهَا، وَادْعُوا لَهَا بِالْبَرَكَةِ، وَقَلِّدُوهَا وَلَا تُقَلِّدُوهَا الْأَوْتَارَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۲۹۴ ☆ رواه احمد: ۳/ ۳۵۲، واورده الھیثمی: ۵/ ۲۵۹)

خلاصۃ الحدیث:

مسلمانوں کے اعمال کی صحت وقبولیت کا دارومدار ایمان وعقیدہ کی درستگی پر ہے، اگر اس میں کسی اعتبار سے کھوٹ آجائے، تو اعمال کی صحت میں فرق ہی نہیں بل کہ سارے اعمال رائیگاں ہوجاتے، زمانہ جاہلیت میں عرب میں یہ عقیدہ تھا کہ گھوڑوں کی گردنوں میں کمان کی تانت باندھنے سے گھوڑے نظر بد سے محفوظ ہوجاتے ہیں اس لیے اس وقت اور ابتداء اسلام میں لوگ باندھا کرتے تھے؛ لیکن یہ عمل ایمان ویقین اور تقدیر کے خلاف تھا قضاء وقدر کا تقاضا یہ ہے کہ اچھے اور برے حالات کے فیصلے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتے ہیں، اس کو بدلنے میں کمان کی تانت باندھنے اور کسی چیز کا کوئی دخل نہیں ہوتا؛ اس لیے اس باب کی پہلی

روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس پر قدغن لگاتے ہوئے اس عمل سے منع کیا ہے، ”ولا تقلدوها الأوتار.“ (گھوڑوں کی گردنوں میں کمان کی تانت مت باندھو)

چوں کہ گھوڑا تمام جانوروں میں بہت ہی وفادار جانور ہوتا ہے، چنانچہ سورہ عادیات کی کئی آیات میں اس کی شجاعت و دلیری اور اپنے مالک کی حفاظت کے لیے جان کی بازی لگانے والی صفات ذکر کی گئی ہیں:

وَالْعٰدِيٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَالْمُوْرِيٰتِ قَدْحًا ۝٢ فَالْمُغِيْرٰتِ صُبْحًا ۝٣ فَاَثَرْنَ بِهٖ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهٖ جَمْعًا ۝٥ (العادیات)

قسم ہے ان گھوڑوں کی جو ہانپتے ہوئے دوڑتے ہیں، پھر ٹاپ مار کر آگ جھاڑتے ہیں، پھر صبح کے وقت تاخت و تاراج کرتے ہیں، پھر اس وقت غبار اڑاتے ہیں، پھر اس وقت جماعت میں جا گھستے ہیں۔

بہر حال احادیث میں جہاد کے تعلق سے اس کی بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے؛ اس لیے اس حدیث میں صاحب گھوڑا کو اس کی دیکھ ریکھ کی تاکید کی گئی ہے۔ ”وامسحوا نواصیها“ کا مطلب یہ ہے کہ گھوڑوں کو گرد و غبار سے صاف ستھرا رکھا جائے، اس کی پیشانی پر ہاتھ پھیرا جائے، اس سے گھوڑوں کو سکون ملتا ہے۔

تضاد:

حضرت جابرؓ کی روایت میں گھوڑے کی گردن میں علامت کے طور پر قلادہ لگانے کی اجازت دی گئی ہے، مگر نظر بد سے بچنے کے لیے قلادہ باندھنے سے منع کیا گیا ہے۔

لیکن حضرت ابو بشیر کی روایت اس کے خلاف ہے، کیوں کہ اس میں دونوں کی ممانعت ہے۔

عن أبي بشير أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض أسفاره بعث رجلا، وقال: لا تدع

قلادة وتر ولا قلادة في عنق يعني إلا قطعته. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۹۶)

دفع تعارض:

چوں کہ حضرت جابر کی روایت میں دو الفاظ آئے ہیں "قلدوها، ولا تقلدوها".

اور دونوں میں نمایاں فرق ہے، لفظ "قلدوها" سے وہ رسی مراد ہے، جسے عام طور پر صاحبِ گھوڑا اس کی گردن میں باندھتے ہیں، اس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اجازت دی ہے؛ اس لیے اس کے باندھنے میں کوئی قباحت نہیں۔

رہا یہ مسئلہ کہ گھوڑے کو قلادہ باندھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع کیوں کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے گھوڑے کو نظر بد سے بچانے کے لیے کمان کی تانت اس کی گردن میں باندھنا، عقیدہ تقدیر کے خلاف ہے، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا ہے۔

بہر حال امام طحاوی کی مذکورہ بالا توجیہ سے حضرت جابر کے دونوں الفاظ کے حکم میں فرق واضح ہو جاتا ہے۔

فوجدنا فيه أمر النبي عليه السلام بتقليد الخيل بقوله: "وقلدوها" فكان ذلك معقولا أنه أراد التقليد الذي يفعله الناس، وهو تقليد الخيل في أعناقها، ثم أتبع ذلك بقوله: "ولا تقلدوها الأوتار" فانتفى بذلك أن يكون أراد الترات، وثبت به أن ما يقلده في أعناقها مما أمر بتقليدها إياه هو ما لا يخاف عليها منه كما يخاف عليها من الأوتار إذا قلد بها. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۹۶)

رہا یہ مسئلہ کہ حضرت ابو بشیر کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے گردن میں تانت اور قلادہ (کوئی رسی) باندھنے سے منع کیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اس وقت یہ چیزیں گھوڑے کی گردن میں نظر بد سے بچنے کے لیے ڈالتے تھے، جو عقیدہ اور قضا وقدر کے خلاف

ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے فیصلے کو کوئی چیزیں ٹال نہیں سکتی، الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غلط عقیدہ کی بنا پر دونوں کو گردن سے کاٹنے کا حکم فرمایا جیسا کہ ابو عبید کے قول سے واضح ہوتا ہے،

قال أبو عبيد: وبلغني عن مالك أنه قال: إنما كان ذلك يفعل بها مخافة العين عليها... فأمرهم النبي عليه السلام بقطعها؛ لأنها لا ترد من قدر الله عز وجل شيئا.

اقوال المحدثین:

علامہ خطابی رقم طراز ہیں: چوں کہ شدت رکض کی وجہ سے (یعنی سختی سے ایڑ لگانے سے) جانوروں کے دم گھٹنے کا اندیشہ ہوتا تھا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جانوروں کے گلے میں تانت باندھنے سے منع فرمایا ہے:

قلت: أمره صلى الله عليه وسلم بقطع قلائد الخيل؛ يتأول على وجوه، وقال بعضهم: إنما نهى عن تقليدها الأوتار لئلا تختنق بها عند شدة الركض. (معالم السنن: ۳/ ۳۸۸ دار المعارف بیروت لبنان)

اس سلسلہ میں حافظ ابن حجرؒ نے علامہ ابن جوزی کے حوالہ سے تین اقوال نقل کئے ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ اہل عرب موٹے کپڑے کا تانت اونٹ کو نظر بد سے بچانے کے لیے باندھتے تھے، چنانچہ انہیں تانت کو کاٹنے کا حکم دیا گیا بایں طور کہ یہ جان لیں کہ اس تانت (قلادہ) میں کوئی طاقت نہیں کہ تقدیر الٰہی کو بدل دے، یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔

(۲) دوسرا قول وہی ہے جو اوپر علامہ خطابی کے حوالہ سے نقل کیا گیا:

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ نظر بد سے بچنے کے لیے گھنٹیاں لٹکاتے تھے۔

قال الحافظ: قال ابن الجوزى: وفي المراد بالأوتار ثلاثة أقوال؛ احدها: انهم كانوا يقلدون الإبل أوتار القسي لئلا تصيبها العين بزعمهم، فأمروا بقطعها اعلاما بأن الأوتار لا ترد من امر الله شيئا، وهذا قول مالك.

وثانيها: النهي عن ذلك لئلا تختنق الدابة بها عند شدة الركض... الخ.

ثالثها: إنهم كانوا يعلقون فيها الاجراس، حكاه الخطابي. (بذل المجہود:۹/۱۲۹)

الغرض گھوڑے کی گردن میں قلادہ باندھنے کی ممانعت مکروہ تنزیہی کے حکم میں اس وقت ہے، جب کہ اس کی کوئی ضرورت نہ ہو، یہی حکم تعویذ کے لٹکانے میں بھی ہے، لیکن اگر تعویذ میں اللہ کا کلام اور اسماء حسنی ہوں، اور برکت کے حصول کے لیے اور شیطان سے پناہ چاہنے کے لیے لٹکایا ہے تو اس میں کوئی قباحت نہیں چنانچہ امام نووی رقم طراز ہیں:

قال النووي: وغيره الجمهور على أن النهي للكراهة وانها كراهة تنزيهة، يمنع منه قبل الحاجة، ويجوز عند... هذه كله في تعليق التمائم وغيرها مماليس فيه قرآن ونحوه وأما ما فيه ذكر الله فلا نهي فيه فإنه إنما يجعل للتبرك به والتعوذ بأسمائه. (بذل المجہود:۹/۱۳۰،۱۲۹)

باب: ۵۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَمَا ذَكَرَ مَعَهُ سِوَاهُ فِي الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ ذَلِكَ فِيهِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] وَيَرْحَمُ اللّٰهُ لُوطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ كَمَا لَبِثَ يُوسُفُ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۹۷ ☆ رواہ البخاری (۳۳۷۲، و۴۵۳۷) ومسلم (۱۵۱) وابن ماجہ (۴۰۲۶)

خلاصۃ الحدیث:

عام طور پر قرآن مجید کی آیات کسی واقعہ یا شان نزول کے پیش آنے کے بعد نازل ہوئی ہیں، اسی طرح مذکورہ سورہ بقرہ کی آیت بھی، اس سے متعلق واقعہ یہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام نے موت کے بعد انسان کو دوبارہ زندہ کرنے کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ سے استفسار کیا، تو بعض صحابہ نے یہ فرمایا میرے نبی کو کسی چیز کے بارے میں شک نہیں ہوا، اس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا "نحن أحق بالشك من إبراهيم" کہ ہم حضرت ابراہیم کے مقابلہ میں شک کے زیادہ حق دار تھے۔

الغرض آں حضرت ﷺ نے نہ صرف حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کے لیے، بلکہ اپنی ذات کے لیے بھی مذکورہ شک کا اثبات فرمایا؛ حالاں کہ دونوں کا اس طرح شک میں مبتلا ہونا امر محال ہے، اس لیے شارحین نے اس کی متعدد توجیہیں بیان کی ہیں۔

امام طحاوی کی توجیہ:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جس وقت آگ میں ڈالا گیا، انہوں نے اس وقت اللہ کا ایک ایسا کھلا ہوا معجزہ دیکھا، جس کو نہ ان سے پہلے کسی نے دیکھا، نہ ان کے بعد کسی نے دیکھا، بہر حال حضور ﷺ کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے تو وہ معجزہ نہیں دیکھا، پھر بھی ہم کو شک نہیں ہوا، تو حضرت ابراہیم کو کیسے شک ہوتا؟ کیوں کہ انہوں نے معجزہ دیکھا تھا، اس سے یہ بات بے غبار ہوگئی کہ حضرت ابراہیم کا سوال کرنا شک کے لیے نہیں تھا بلکہ اطمنان قلب کے لیے تھا۔

فوجدنا إبراهيم عليه السلام قد رأى من آيات الله في نفسه الآية التي لم ير مثلها، وهو إلقاء أعدائه إياه في النار فلم تعمل فيه شيئا لوحي الله إليها: ﴿**يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم**﴾ فكانت آية معجزة لم ير مثلها قبلها ولا بعدها فقال النبي عليه السلام لينفي الشك عن إبراهيم عند قوله: ﴿**رب أرني كيف تحيي الموتى**﴾ أيد إنا ولم نر من آيات الله الآية التي أريها إبراهيم في نفسه لا نشك فإبراهيم مع رؤيته إياها في نفسه أحرى أن لا يشك. (شرح مشکل الآثار: ۱/۲۹۹)

اقوال المحدثین:

مفتی شفیع صاحب لکھتے ہیں:

درحقیقت حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کا سوال شک کی بنا پر نہیں تھا؛ بلکہ مقصد یہ ہے کہ

اس کی کیفیت کیا ہوگی؟ کیوں کہ انسان کی یہ فطرت ہے کہ جو چیز اس کے مشاہدہ میں نہیں ہوتی اس کی کیفیات کی کھوج لگانے کی فکر میں رہتا ہے، اور اس ذہنی انتشار کو رفع کرنا اور قلب کو سکون مل جانے کا ہی نام اطمنان ہے، اسی لیے حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام نے اللہ کے سامنے یہ درخواست کی۔ (معارف القرآن:۱/۵۶۹)

امام نوویؒ نے امام مزنیؒ اور جماعت من العلماء کے حوالہ سے یہ لکھا ہے:

حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کے بارے میں شک فی احیاء الموتی محال تھا، اس لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شک کی نسبت اپنی طرف کی ہے، یہ آپ کا قول تواضع اور ادب کے اعلیٰ معیار پر قائم ہے۔

قاله الإمام أبو إبراهيم المزني صاحب الشافعي و جماعات من العلماء معناه أن الشك مستحيل في حق إبراهيم فإن الشك في إحياء الموتى لو كان متطرقا إلى الأنبياء لكنت أنا أحق به من إبراهيم وقد علمتم أني لم أشك فاعلموا أن إبراهيم عليه السلام لم يشك و إنما خص إبراهيم صلى الله عليه وسلم لكون الآية قد يسبق إلى بعض الأذهان الفاسدة منها احتمال الشك وانما رجع إبراهيم على نفسه صلى الله عليه وسلم تواضعا وأدبا. (شرح صحیح مسلم للنووی:۱/۸۵)

اور یہی بات ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث میں ذکر کی ہے:

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "أنا أحق بالشك من ابراهيم عليه السلام" تواضعا منه و تقديما لإبراهيم عليه السلام على نفسه. (تاویل مختلف الحدیث:۹۲، دار الفکر)

صاحب تحریر نے قول رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دو معنی مراد لیا ہے۔

(۱) عام قاعدہ ہے کہ انسان دوسرے کی طرف سے دفاع کرتا ہے اور اس کے قول و فعل کو اپنی طرف منسوب کر دیتا ہے، چنانچہ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی مقصد کے لیے

یہ جملہ ارشاد فرمایا ہے۔

(۲) دوسرا معنی یہ ہے کہ حضرت ابراہیم کا استفسار شک کی وجہ سے نہیں تھا؛ بلکہ حق الیقین کے لیے تھا،قال صاحب التحریر... ویقع لي فیه معنیان ؛أحدهما أنه خرج مخرج العادة في الخطاب، فإن من أراد المدافعة عن إنسان؛ قال للمتکلم فیه :ما کنت قائلا لفلان أو فاعلا معه من مکروه،فقله لي وافعله معي ومقصوده: لا تقل ذلك فیه. والثاني أن معناه أن هذا الذي تظنونه شکا أنا أولی به،فإنه لیس بشك؛ وإنما هو طلب لمزید الیقین. (شرح صحیح مسلم للنووی:۱/۸۶ سہارنپور)

قوله: ویرحم اللّٰہ لوطا،لقد کان یأوی الی رکن شدید"کی توجیہ:

اس کا پس منظر یہ ہے کہ قوم لوط کی ہلاکت کے لیے دو فرشتے آئے،قوم نے ان کی خوبصورتی کو دیکھ کر حضرت لوط سے کہا ان کو ہمارے حوالہ کر دیں؛ تاکہ ہم اپنی ہوس پوری کریں،حضرت لوط کو بڑی غیرت آئی،قوم کو ہر طرح سمجھانے کی کوشش کی،مگر وہ اپنی عادت پر قائم رہے،بالآخر حضرت لوط علیہ السلام پریشان ہوکر یہ کہا: کاش کہ تمہارے مقابلہ میں مجھے ذاتی طاقت یا کوئی مضبوط سہارا ہوتا،تو مہمانوں کو بچا لیتا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت لوط کے بارے میں کہا کہ اصل سہارا تو اللہ تعالیٰ کا سہارا ہے، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ''یرحم اللّٰہ لوطا'' کہنا دعا اور تعظیم کے طور پر ہے۔

وله ذلك الرکن الشدید من اللّٰہ الذی لا رکن مثله. (شرح مشکل الآثار:۱/۲۹۹)

امام نووی رقمطراز ہیں: حضرت لوط علیہ السلام کا اس جملہ سے (اگر مجھے ذاتی طاقت یا کوئی مضبوط سہارا ہوتا،تو اسے استعمال کر کے مہمانوں کو قوم کی نازیبا حرکات سے بچا لیتا) اللہ تعالیٰ کے سہارا سے پہلو تہی کرنا مقصود نہیں تھا؛ بلکہ اس جملہ سے مہمانوں کی دلجوئی کرنا مقصد تھا۔

قال النووی: قصد لوط علیہ السلام إظهار العذر عند أضيافه، وأنه لو استطاع دفع المكروه عنهم بطريق ما لفعله وأنه بذل وسعه في إكرامهم والمدافعة عنهم، ولم يكن ذلك إعراضا منه صلى الله عليه وسلم عن الاعتماد على الله تعالى، وإنما كان لما ذكرناه من تطييب قلوب الأضياف. (شرح مسلم للنووی:۱/ ۸۵ باب:۶۹)

قول رسول ”ولو لبثت فی السجن مثل ما لبث یوسف“ کی توجیہ:

حضرت یوسفؑ کے سامنے زنانِ مصر کی طرف سے دو باتوں کی پیشکش ہوئی، ایک زلیخا کی دعوت قبول کرنا، دوسری بات یہ کہ جیل خانہ کے لیے تیار رہنا، تو حضرت یوسف نے دوسری تجویز کو ترجیح دی۔ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس قول سے حضرت یوسف کی تعریف کرنا مقصود ہے، ان کی تعظیم میں یہ فرمایا: اگر حضرت یوسف کی طرح مجھے دعوت دی جاتی، تو میں داعی کی پکار کو قبول کر لیتا۔

أي: لأن يوسف لما جاءه الداعي، قال له: ﴿ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة﴾ [يوسف:۵۰] الآية، أي: كنت أجبت الداعي؛ لأن في ذلك خروجي من السجن الذي كنت فيه. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۰۱)

چنانچہ اس کو امام عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ دینوری نے ذکر کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس قول سے حضرت یوسف کی تعریف کرنا مقصود ہے، اور یہ بات بھی آپ نے تواضعاً فرمائی ہے۔

وقال: ”لو كنت مكانه، ثم دعيت إلى ما دعي إليه من الخروج من الحبس، لأجبت، ولم أتلبث“. وهذا أيضا جنس من تواضعه، لا أنه كان عليه، لو كان مكان يوسف فبادر وخرج، أو على يوسف لو خرج من الحبس مع الرسول، نقص ولا إثم. (تاویل مختلف الحدیث: ۹۳، دار الفکر)

باب: ۵۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مُرَادِ اللهِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ [احقاف: ۱۰] هَلْ هُوَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَلَامٍ أَوْ مَنْ سِوَاهُ

عَنْ سَعْدٍ، قَالَ: مَا سَمِعْتُ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لِأَحَدٍ يَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِلَّا لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ سَلَامٍ .وَفِيهِ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۰۲☆رواہ البخاری (۳۸۱۲) ومسلم (۲۴۸۳)

خلاصۃ الحدیث:

جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دنیا میں دس صحابہ کرام کو جنت کی بشارت دی؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن سلام کے بارے میں بھی فرمایا کہ وہ اہل جنت میں سے ہیں، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ ان کے بارے میں سورہ احقاف کی یہ آیت: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ (احقاف:۱۰) نازل ہوئی ہے، گرچہ اس آیت میں کسی بنی اسرائیل کے عالم کا نام مذکور نہیں ہے، لیکن حضرت سعد کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ یہ آیت حضرت عبداللہ بن سلام ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے، چناں چہ حضرت ابن عباس، مجاہد، ضحاک اور قتادہ نے بالاتفاق ذکر کیا ہے کہ یہ آیت

حضرت عبداللہ بن سلام کے متعلق نازل ہوئی ہے۔(معارف القرآن:۷/ ۷۹۶)

اشکال:

لیکن یہاں بعض لوگوں نے اس سے انکار کیا ہے کہ یہ آیت حضرت عبداللہ بن سلام کے بارے میں نازل نہیں ہوئی ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ آیت مکی سورتوں میں سے ہے اور حضرت عبداللہ بن سلام نے مدینہ منورہ میں اسلام قبول کیا ہے، جیسا کہ امام طحاوی ذکر کررہے ہیں:

فأنكر منكر أن يكون عبد اللّٰه بن سلام هو المراد بهذه الآية وذكر أن المراد بها سواه، وأنها في سورة مكية، وأن إسلام عبد اللّٰه فإنما كان بالمدينة. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۰۳)

نیز اس کی تائید کے لیے حضرت شعبی کی روایت ذکر کی ہے:

عن الشعبي في قوله تعالى: ﴿**وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم**﴾ قال: ليس عبد اللّٰه بن سلام، آية مكية، وإنما أسلم عبد اللّٰه بن سلام قبل وفاة النبي عليه السلام بعامين، وما أنزل فيه شيء من القرآن، وإنما أنزلت هذه الآية في رجل من بني إسرائيل آمن به قومه واستكبرتم أن تؤمنوا. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۰۳)

حضرت شعبی سے روایت ہے کہ ﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم﴾ یہ آیت عبداللہ بن سلام کے بارے مین نہیں ہے، کیوں کہ یہ آیت مکی ہے، اور حضرت عبداللہ بن سلام نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات سے دوسال پہلے اسلام قبول کیا ہے، اس لیے ان کے بارے میں قرآن کی کوئی آیت کیسے نازل ہوسکتی ہے؛ البتہ وہ آیت بنی اسرائیل کے ایک فرد کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔

جواب:

صاحب کتاب امام طحاوی نے جواب یہ دیا ہے کہ یقیناوہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی؛ لیکن جمع قرآن کے موقع پر اُس سورہ میں لکھنے اور جمع کرنے کے لیے فرمایا جو مکی سورہ

تھی، گویا کہ وہ آیت زمانہ نزول کے اعتبار سے مدنی ہے؛ لیکن وضع کے اعتبار سے مکی ہے۔

قال أبو جعفر: يعني أنه قد كانت الآية تنزل بالمدينة فيؤمر بوضعها في سورة قد كانت نزلت بمكة. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰۶)

رفع تعارض:

مزید امام طحاوی نے ایسی بات ذکر کی ہے جس سے باب کی پہلی روایت اور حضرت شعبی کی روایت میں جو تعارض ہے وہ رفع ہوجاتا ہے۔

لکھتے ہیں: روایات میں اس آیت کے سلسلہ میں جو کچھ مذکور ہوا ہے، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کلام نہیں ہے؛ بلکہ وہ مالک کا کلام ہے۔

فوقفنا بذلك على أن ذكر نزول هذه الآية في هذا الحديث ليس من كلام النبي عليه السلام ولا من كلام سعد، وإنما هو من كلام مالك، فخرج بذلك أن يكون فيه حجة على الشعبي وسعيد بن جبير. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰۷)

اقوال المفسرین:

امام ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ آیت احقاف جاہل یہود ونصاریٰ کے لیے بطور توبیخ کے نازل ہوئی ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت اور قرآن کا انکار کرتے ہیں، یہ خود اپنی کتابوں سے ناواقف ہیں؛ کیوں کہ بہت سے علماء بنی اسرائیل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت پر ایمان لائے، ان میں عبداللہ بن سلام بھی ہیں۔ (تفسیر طبری: ۲۶/۹ بحوالہ شرح مشکل الآثار: ۱/۳۰۳)

نیز امام طبری لکھتے ہیں: عني به عبدالله بن سلام، وعليه أكثر أهل التاويل، وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن. (حوالہ سابق)

اسی طرح بخاری اور مسلم میں بھی یہ روایت ہے: ''شهد شاهد من بني اسرائيل''

سے عبداللہ بن سلام مراد ہیں، اور حضرت ابن عباس، مجاہد، ضحاک، قتادہ کی یہی رائے ہے کہ یہ آیت حضرت عبداللہ بن سلام کے بارے میں نازل ہوئی ہے، رہا یہ مسئلہ کہ وہ آیت مکی ہے اس میں کوئی منافات نہیں، کیوں کہ اس صورت میں یہ تاویل کی جائے گی کہ یہ پیشن گوئی آئندہ کے لیے ہوجائے گی، کذا قال ابن کثیر۔ (معارف القرآن:۷/۷۹۷)

حافظ ابن حجر کی توجیہ:

علامہ ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن سرین نے یہ جواب دیا ہے کہ کسی سورہ کے مکی یا مدنی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اس کی تمام آیات وہیں نازل ہوئیں ہوں، اس اعتبار سے سورۃ الاحقاف مکی ہے مگر (وشهد شاهد...) والی دو آیات مدنی ہیں، اس کے مکہ میں نازل ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں، اس سے متعلق ایک اصول ملاحظہ کیجیے جسے مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی نے قلمبند کیا ہے کہ مکی اور مدنی سورتوں میں سے بعض آیات مستثنی ہیں، یعنی بعض سورہ مکی ہے مگر اس کی چند آیات مدنی ہیں، اسی طرح بعض سورہ مدنی ہے؛ لیکن اس کی چند آیات مکی ہیں۔

أن فی بعض السور المكية آيات نزلت بالمدينة و كذا فی السور المدنية آيات نزلت بمكة قال ابن الحصار: كل نوع من المكي و المدني منه آيات مستثناة. (نفحات العبیر فی مھمات التفسیر:۲۱۷)

تفسیر طبری میں ابن عباس سے منقول ہے کہ ابن سلام اور عمیر بن وہب بن یامین نضری کے بارے میں وہ نازل ہوئی ہے۔

عن عامر بن سعدبن أبی وقاص عن أبيه قال :ما سمعت النبی يقول لأحد يمشي على الأرض انه من أهل الجنة الا لعبدالله بن سلام قال وفيه نزلت هٰذه الاٰية ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ (فتح الباری، کتاب مناقب

الانصار باب مناقب عبداللہ بن سلام: ۷/۷ ۵۰)

اسی طرح حضرت سعد کی روایت کو امام بخاری نے نقل کیا ہے، جس میں یہ بات مذکور ہے کہ ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ سے حضرت عبداللہ بن سلام مراد ہیں۔

عن سعد قال: سمعت النبي ﷺ يقول لاحد: يمشي على الأرض أنه من أهل الجنة الا لعبدالله بن سلام قال: وفيه نزلت هٰذه الاٰية ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ (رواه البخاری رقم الحدیث: ۳۸۱۲ ص/۲۵ ۴، مسلم رقم الحدیث: ۲۴۸۳)

قول الجمہور فی المدارک وحقائق التاویل:

علامہ ابوالبرکات النسفی نے المدارک التنزیل وحقائق التاویل میں ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ سے متعلق جمہور مفسرین کے قول کو نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اس سے مراد حضرت عبداللہ بن سلام ہیں۔

هو عبدالله بن سلام عند الجمهور، ولهذا قيل: إن هٰذه الآية مدنية لان إسلام ابن سلام بالمدينة. (المدارک التنزیل وحقائق التاویل المشہور بالنسفی: ۲/۱۱۲۵ سورہ احقاف: ۱۰)

باب: ۵۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السَّبَبِ الَّذِي أُنْزِلَتْ فِيهِ الْآيَتَانِ اللَّتَانِ أَوَّلَ سُورَةِ الْحُجُرَاتِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا﴾ الآية ﴿وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ الآية.

عَنِ ابْنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: قَدِمَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ اسْتَعْمِلْهُ عَلَى قَوْمِهِ، وَقَالَ عُمَرُ: لَا تَسْتَعْمِلْهُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ، فَتَكَلَّمَا فِي ذَلِكَ حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لِعُمَرَ: مَا أَرَدْتَ إِلَّا خِلَافِي؟ قَالَ: مَا أَرَدْتُ خِلَافَكَ، قَالَ: فَنَزَلَتْ ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ﴾. [الحجرات: ۲] (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۱۰ ☆ رواہ الترمذی (۳۲۶۶)

خلاصۃ الحدیث:

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن مجید کی آیات میں سے بعض وہ آیات ہیں جن سے پہلے کوئی واقعہ یا حادثہ پیش آیا، (جسے سبب نزول اور شان نزول کہتے ہیں)، اس کے بعد آیات نازل ہوئیں، انہیں آیات میں سورہ حجرات کی ابتدائی آیات ہیں، جن کے نزول سے پہلے یہ واقعہ پیش آیا، جو باب کی پہلی روایت میں مذکور ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن زبیر بیان کرتے ہیں کہ اقرع بن حابس نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

کے پاس آئے، حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اقرع بن حابس کو ان کی قوم کا امیر بنادیں، حضرت عمرؓ نے کہا: یا رسول اللہ! ان کو امیر نہ بنائیں، پس دونوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے گفتگو ہوئی، یہاں تک کہ دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں۔

پھر حضرت ابوبکر صدیق نے حضرت عمر سے کہا: آپ کا ارادہ بس مجھ سے اختلاف کرنا ہے، حضرت عمر نے کہا: میرا ارادہ آپ سے اختلاف کرنے کا نہیں ہے، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾

اسی طرح ترمذی شریف میں ایک دوسری روایت ذکر کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بنوتمیم کا ایک قافلہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آیا، حضرت ابوبکر نے کہا: قعقاع بن معبد بن زرارہ کو امیر بنائیں، اور حضرت عمر نے کہا: اقرع بن حابس کو امیر بنائیں، دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ. (الحجرات:۲)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے تقدم اور پیش قدمی نہ کرو۔

تعارض:

صاحب کتاب کی اس سے یہ غرض ہے کہ سورہ حجرات آیت: ۲ کا جو شان نزول ہے وہی آیت: ۱ کا بھی شان نزول ہے، جیسا کہ عبداللہ بن زبیر کی روایت میں ہے کہ قبیلہ بنوتمیم کا ایک وفد حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا، تو حضرت ابوبکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ قعقاع بن معبد کو امیر بنائیں؛ لیکن حضرت عمرؓ نے اقرع بن حابس کو امیر بنانے کا مشورہ دیا، الغرض دونوں میں اختلاف ہو گیا، اور دونوں کی آواز بلند ہو گئی، پھر سورہ حجرات کی

ابتدائی آیت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ نازل ہوئی۔(شرح مشکل الآثار:۱/۳۱۲)

قال أبو جعفر: ففي هذا الحديث أن الآية التي أنزلت في المعنى الذي كان من أبي بكر وعمر المذكور في هذا الحديث هي: ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول﴾ وقد روي أن الآية التي أنزلت في ذلك هي قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ [الحجرات: ۱] الآية.

جمع وتطبیق:

دونوں احادیث ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، اس لیے یہاں ممکن ہے کہ دونوں واقعہ کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہو، جیسا کہ حضرت انس کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فكان ما في الحديثين الأولين أشبه بأن تكون الآية المذكورة فيهما هي التي أنزلت فيما كان من أبي بكر وعمر في المعنى المذكور فيهما والله أعلم. (شرح مشكل الآثار:۱/۳۱۳)

اقوال المفسرین:

ابن کثیر کی توجیہ

حافظ ابن کثیرؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سورہ حجرات آیت: ۲ اور آیت /۱، دونوں کے شان نزول ایک ہی واقعہ ہے:

رفعا أصواتهما عند النبي صلى الله عليه وسلم، حين قدم عليه ركب بني تميم، فأشار أحدهما بالأقرع بن حابس رضي الله عنه أخي بني مجاشع، وأشار الآخر برجل آخر، قال نافع: لا أحفظ اسمه، فقال أبو بكر لعمر رضي الله عنهما: ما أردت إلا

خلافي، قال: ما أردت خلافك، فارتفعت أصواتهما في ذلك، فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُم﴾

ثم قال البخاری: قدم ركب من بني تميم على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر رضي الله عنه: أمر (القعقاع بن معبد)، وقال عمر رضي الله عنه: بل أمر (الأقرع بن حابس)، فقال أبو بكر رضي الله عنه: ما أردت إلا خلافي، فقال عمر رضي الله عنه: ما أردت خلافك، فتماريا حتى ارتفعت أصواتهما؛ فنزلت في ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا﴾ (تفسیر ابن کثیر: سورہ حجرات: ۲-۳)

الغرض تمام مفسرین نے ایک ہی واقعہ کو سورہ حجرات کی دونوں آیات کا شان نزول قرار دیا ہے، جس میں امیر کے انتخاب میں حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے مابین اختلاف ہوا، اور دونوں کی آواز بلند ہوگئی، اس پر دونوں آیات نازل ہوئیں، اور یہ ممکن ہے جیسا کہ مفتی شعیب اللہ خان مفتاحی نے لکھا ہے کہ سبب کے توحد کے ساتھ نازل متعدد ہو سکتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

لا يخفى عليكم أنه قد يتعدد النازل مع توحد السبب بأن يكون أمر واحد سببا لنزول آيتين أو آيات متعددة. (نفحات العبیر فی مہمات التفسیر: ۱/۱۰۸)

اسی طرح حضرت انس کی روایت میں حضرت ثابت بن قیس کا جو واقعہ ذکر کیا گیا ہے وہ بھی اسی آیت کا شان نزول ہے، چناں چہ جب یہ آیت نازل ہوئی، تو حضرت ثابت رضی اللہ عنہ نے یہ سمجھا کہ: اب میرے سارے اعمال ضائع ہوگئے، میرا شمار اہل نار میں سے ہوگیا، اس وجہ سے رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آنے سے کترانے لگے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے اہل جنت میں سے ہونے کی بشارت دی، یہاں تک کہ جنگ یمامہ میں حضرت ثابت کو جام شہادت نوش کرنے کا موقع ملا۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۱۳)

الغرض اس آیت سے یہ بات عیاں ہوئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روبرو بلند آواز سے گفتگو کرنا ایک قسم کی بے ادبی ہے، اس سے احتراز کرنا چاہئے، اس آیت کے نزول کے بعد صحابہ کرام بہت ہی پست آواز میں بات کرتے، حتی کہ حضرت عمر اس قدر آہستہ آواز میں کلام کرتے کہ دوبارہ پوچھنا پڑتا تھا۔

قاضی ابوبکر ابن عربی نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعظیم آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد بھی ایسے ہی واجب ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں تھی، چنانچہ آپ کی قبر کے پاس بلند آواز سے صلاۃ وسلام کرنا ادب کے خلاف ہے، اسی طرح درس حدیث کی مجلس میں شور وشغب کرنا بے ادبی ہے۔ (معارف القرآن: ۸/۱۰۰-۱۰۱)

❁ ❁ ❁

باب:٥٦

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ: ”إِنَّ الشَّيْطَانَ يَعْقِدُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ ثَلَاثَ عُقَدٍ إِذَا نَامَ، كُلُّ عُقْدَةٍ مِنْهَا يَضْرِبُ مَكَانَهَا عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَإِذَا أَصْبَحَ وَلَمْ يُصَلِّ أَصْبَحَ كَسْلَانَ خَبِيثَ النَّفْسِ“

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا نَامَ ثَلَاثَ عُقَدٍ، كُلُّ عُقْدَةٍ يَضْرِبُ مَكَانَهَا عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ ارْقُدْ، فَإِذَا اسْتَيْقَظَ فَإِنْ ذَكَرَ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، وَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، وَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ وَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسْلَانَ.

(شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۰۲) رواہ البخاری (۱۱۴۲) ومسلم (۷۷۶) وابوداود (۱۳۰۶)

خلاصۃ الحدیث:

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ شیطان انسان کا ازلی دشمن ہے، اس کی ہمیشہ یہی چاہت ہوتی ہے کہ کسی طرح انسان کو دنیا اور اس کی زیب وزینت کا جھانسہ دے کر اللہ سے اور ان عبادات سے غافل کر دیں، جو تقرب الٰہی کے زینہ ہیں، اس کے خاطر کبھی تلاوت قرآن سے غافل کرتا ہے، تو کبھی جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے سے، کبھی نماز میں طرح طرح کی باتیں

ذہنوں میں ڈالتا ہے تو کبھی ہر ایک کی گردن پر گرہیں باندھتا ہے، جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ: جب تم میں سے کوئی سونے لگتا ہے، تو شیطان اس پر تین گرہیں لگاتا ہے، اگر بیدار ہو کر ذکر اللہ کرتا ہے، تو ایک گرہ کھل جاتی ہے، پھر وضو کرتا ہے، تو دوسری گرہ کھل جاتی ہے، اور جب نماز پڑھ لیتا ہے، تو تیسری گرہ بھی کھل جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ بہت ہی نشاط و چستی کے ساتھ صبح کرتا ہے، ورنہ سستی و کسلان کے ساتھ صبح کرتا ہے۔

اشکال:

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں نفس کو خبث کی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے؛ جب کہ حضورؐ نے دوسری حدیث میں نفس کو خبث کی صفت کے ساتھ متصف کرنے سے منع فرمایا ہے۔

جیسا کہ حضرت کی روایت میں ہے:

عن عائشة، رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا يقولن أحد كم: خبثت نفسي، وليقل: لقست نفسي. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۱۹)

فقال قائل: فكيف تقبلون هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد رويتم عنه النهي عن وصف النفس بالخبث وأمره أن يقول من يريد أن يقول: خبثت نفسي: "لقست نفسي" مكان "خبثت نفسي". (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۱۹)

جواب:

امام طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ جس طرح نفس کا فسق کے ساتھ وصف بیان کرنا درست ہے، اسی طرح اس کا خبث کے ساتھ بیان کرنا درست ہے، اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ذکر کیا ہے:

﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ﴾ (النور:۲۶)

البتہ یہ لفظ اس شخص کے ساتھ متصف کرنا ناپسندیدہ ہے، جس میں وہ فسق کی بات موجود نہ ہو؛ بلکہ وہ ''لقست نفسی'' کہے اگر چہ دونوں کا معنی ایک ہی ہے، اہل عرب نے بھی ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے؛ لیکن ''خبث'' میں قبح کا معنی زیادہ ہے، اس لیے اگر کسی میں کوئی ناپسندیدہ وصف نہیں ہے، تو اس کو اس کے ساتھ متصف کرنا درست نہیں ورنہ درست ہے، جیسا کہ ابن ابی جمرہ نے نقل کیا ہے۔

فكان جوابنا له في ذلك أن وصف النفس بالخبث وصف لها بالفسق ومنه قول الله تعالى: ﴿الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات﴾ [النور:۲٦] فكان مكروها للرجل أن يفسق نفسه إذا لم يكن منها ما يوجب ذلك عليها وكان محبوبا له أن يقول مكان ذلك: لقست نفسي، وإن معناهما معنى واحد، وهو الشراسة وشدة الخلق كذلك معناهما عند أهل العربية... والخبث واللقس وان كان المعنى المراد يتادى بكل منهما لكن لفظ الخبث قبيح. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۱/۳۲۲)

اقوال المحدثین:

مذکورہ اشکال کا جواب صاحب الدر المنضود نے یہ دیا ہے کہ حضرت عائشہ کی روایت میں منع خود اپنے بارے میں یہ لفظ بولنے سے ہے، اور یہاں متکلم یہ صفت دوسرے کے بارے میں بیان کر رہا ہے؛ لیکن اس صورت میں ایک اشکال اور ہوتا ہے کہ جو چیز اپنے لیے ناپسند ہو، وہ دوسرے کے لیے بھی ناپسند کرنی چاہئے، لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ اس لفظ کو بلا کسی محرک اور مصلحت کے استعمال کرنا مناسب نہیں، ہاں! اگر کسی مصلحت کی بنا پر ہو جیسے تنفیر اور تحذیر مقصود ہو، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (الدر المنضود شرح سنن ابی داود: ۲/۵۴۱)

علامہ خطابی نے ابو عبید کی اتباع میں کہا ہے ”لقست اور خبثت“ ہم معنی ہیں۔

قال الخطابي: تبعا لابي عبيد: لقست وخبثت بمعنى واحد. (فتح الباری: ۱۲/ ۲۰۳ رقم: ۶۱۸۰)

اور حافظ ابن حجرؒ کے بقول ”خبث“ کا لفظ ہمیشہ معرض ذم میں ہی استعمال ہوا ہے، تو یہ حدیث اس کے منافی نہیں ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس کے ساتھ متصف کرنا پسند نہ کرے

،قلت لكن لم يرد ذلك إلا في معرض الذم فلا ينافي ذلك ما دل عليه حديث الباب من كراهة وصف الإنسان نفسه بذلك. (فتح الباری: ۱۲/ ۲۰۳)

اور ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس سے نہی برائے ندب ہے، اس طرح (لقست) کے استعمال کا امر بھی، اگر اس کے ہم معنی کوئی سا بھی لفظ کہدے تو کافی ہے؛ لیکن اس کا استعمال نہ کرنا اولیٰ ہے۔

وقال بن أبي جمرة النهي عن ذلك للندب والأمر بقوله لقست للندب أيضا فإن عبر بما يؤدي معناه كفى ولكن ترك الأولى. (حوالہ سابق: ۱۲/ ۳۰۳)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ حدیث سے قبیح اسماء والفاظ سے اجتناب کا استحباب ثابت ہوا، نیز ان الفاظ کی طرف عدول کرنا بھی جن میں قباحت نہیں، ”اگر چہ خَبُثَ اور لقس“ ہم معنی ہیں مگر لفظ ”خبث“، قبیح اور کئی زائد امور کا جامع ہے بخلاف ”لَقَس“ کے وہ امتلاء معدہ کے ساتھ مختص ہے۔

قال ويؤخذ من الحديث استحباب مجانبة الألفاظ القبيحة والأسماء والعدول إلى ما لا قبح فيه والخبث واللقس وإن كان المعنى المراد يتأدى بكل منهما لكن لفظ الخبث قبيح ويجمع أمورا زائدة على المراد بخلاف اللقس فإنه يختص بامتلاء المعدة. (فتح الباری کتاب الادب رقم الباب: ۱۵۵ باب لایقل خبیث نفسی: ۱۲/ ۲۰۳ دار الفکر)

باب:۵۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا كَانَ مِنْهُ فِي هَدِيَّتِهِ إِلَى النَّجَاشِيِّ وَمِنْ وَعْدِهِ بِهَا أُمَّ سَلَمَةَ إِنْ رَجَعَتْ إِلَيْهِ بِمَوْتِ النَّجَاشِيِّ قَبْلَ وُصُولِهَا إِلَيْهِ، وَمِنْ إِعْطَائِهِ بَعْدَ رُجُوعِهَا إِلَيْهِ أُمَّ سَلَمَةَ بَعْضَهَا وَسَائِرَ نِسَائِهِ سِوَاهَا بَقِيَّتَهَا

عَنْ أُمِّ كُلْثُومٍ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ، قَالَتْ: لَمَّا تَزَوَّجَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَ لَهَا: " إِنِّي قَدْ أَهْدَيْتُ إِلَى النَّجَاشِيِّ أَوَاقِيَّ مِنْ مِسْكٍ وَحُلَّةً وَإِنِّي لَا أَرَاهُ إِلَّا قَدْ مَاتَ، وَلَا أَرَى الْهَدِيَّةَ الَّتِي أَهْدَيْتُ إِلَيْهِ إِلَّا سَتُرَدُّ إِلَيَّ فَإِذَا رُدَّتْ إِلَيَّ فَهُوَ لَكِ. فَكَانَ كَمَا قَالَ، هَلَكَ النَّجَاشِيُّ فَلَمَّا رُدَّتِ الْهَدِيَّةُ أَعْطَى كُلَّ امْرَأَةٍ مِنْ نِسَائِهِ وُقِيَّةً مِنْ ذَلِكَ الْمِسْكِ، وَأَعْطَى الْبَاقِيَ أُمَّ سَلَمَةَ وَأَعْطَاهَا الْحُلَّةَ. (شرح مشکل الآثار:۱/۳۲۳☆رواہ احمد: ۶/۴۰۴،والحاکم:۲/۱۸۸)

خلاصۃ الحدیث:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جہاں صادق اور امین تھے، وہیں وعدہ وفا بھی تھے،؛ لہٰذا آپ جس سے جو وعدہ کرتے اس کو پورا کر کے چھوڑتے، چنانچہ ایفاءِ وعدہ کی ایک کڑی کا ذکر اس حدیث (حدیث ام کلثوم) میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ام سلمہ سے نکاح کیا، تو ان

سے یہ کہا کہ میں نے نجاشی بادشاہ کو چند اوقیے، مشک اور کچھ کپڑے ہدیہ کئے ہیں؛ لیکن اگر اس کا انتقال ہو گیا اور وہ سامان (ہدیہ) میرے پاس آجائیں تو وہ آپ کو دے دوں گا، لیکن جب وہ واپس آ گیا، تو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک اوقیہ مشک ہر بیوی کو عطا کیا، اور اس کے بعد مابقیہ اور کپڑے حضرت ام سلمہ کو دے دیے۔

تضاد:

نجاشی بادشاہ کی موت کے بارے میں اس حدیث میں آپ ؐ کا یہ فرمان ”لا أراه إلا قد مات“ شک کے ساتھ ہے؛ جب کہ حضرت عطا کی روایت میں ان کی موت کی خبر یقین کے ساتھ صحابہ کو دی ہے، اور صحابہ کو نماز جنازہ کا بھی حکم دیا، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز بھی پڑھائی، چنانچہ یہ واقعہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں بھی ذکر ہے، اس طرح تعارض واقع ہے۔

عن عطاء، قال: سمعت جابرا، يقول: قال النبي عليه السلام: قد توفي اليوم رجل صالح من الحبش أصحمة فهلم فقوموا فصلوا عليه قال: فصففنا فصلى عليه النبي عليه السلام.فأنكر منكر هذا الحديث وقال ما فيه من قول رسول الله عليه السلام في النجاشي: ”لا أراه إلا قد مات“ قد دفعه ما كان من إخبار رسول الله عليه السلام الناس بموته في اليوم الذي كان موته فيه وصلاته لهم عليه وذكر في ذلك.(شرح مشكل الآثار:۱/۳۲۴)

جمع وتطبیق:

اصل بات یہ ہے کہ نجاشی بادشاہ کے سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جو روایات ہیں، وہ دو زمانوں کے اعتبار سے ہیں، اسی لیے امام طحاوی نے ان روایات کو دو فصلوں میں تقسیم کیا ہے، چنانچہ دوسری فصل میں حضرت جابر اور حضرت ابو ہریرہ سے جو روایات

ہیں، ان میں آپ نے نجاشی کی موت کی خبر ہی نہیں دی؛ اس لیے آپ نے غائبانہ ان کی نماز جنازہ بھی پڑھائی ہے، وجہ یہ ہے کہ آپ نے اس وقت ان کی موت کی خبر دی ہے، جس وقت آپ کو موت کی اطلاع ہوئی تھی۔

رہا حضرت ام کلثوم کی روایت میں آپ کا یہ فرمان ''وإنی لا أراہ الا قد مات'' یہ اس وقت فرمایا، جب کہ ان کی موت کی اطلاع یقینی صورت میں نہیں ہوئی تھی، اس لیے آپ نے امکانی صورت میں موت کے بارے میں یہ جملہ فرمایا، الغرض دونوں جملے دو زمانوں پر محمول ہیں، اس لیے دونوں میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ کوئی اشکال۔

جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے۔

فكان جوابنا له في ذلك أن الذي ذكره من إخبار رسول الله عليه السلام الناس بحقيقة موت النجاشي في اليوم الذي كان موته فيه كما ذكر. غير أنه قد يجوز أن يكون قبل ذلك لما تأخر عنه أمر هديته وانقطعت عنه أخبار النجاشي فيها وقع بقلبه عند ذلك ما يقع مثله في قلوب من سواه من بني آدم فيما قد كان مما قد جرت العادة فيه بخلافه ما ذكر في الحديث الأول الذي قد ذكرناه في أول هذا الباب، ثم لما أطلعه الله على حقيقة موت النجاشي في اليوم الذي كانت وفاته فيه كان منه ما أخبر الناس به مما ذكر في الفصل الثاني. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۲۸)

دوسرا اشکال:

حضرت ام کلثوم کی روایت میں رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ام سلمہ کو یہ فرمایا کہ میں نے نجاشی کو چند اوقیے مشک اور کچھ کپڑے ہدیے کئے ہیں؛ لیکن مجھے ان کی موت ہونے کا امکان لگ رہا ہے، اس لیے اگر وہ ہدیہ واپس آ گیا، تو میں آپ کو دے دوں گا۔

"فإذا ردت اليّ فهو لك" لیکن جب وہ مال موہوب واپس آ گیا،تو اس میں سے آپ نے تمام ازواج مطہرات کو ایک ایک اوقیہ مشک عطا کیا ،اور بقیہ خوشبو اور کپڑے حضرت ام سلمہ کو دیے، یہاں اشکال یہ ہے کہ آپ نے پورا مال بطور ہدیہ ام سلمہ کو دینے کا وعدہ کیا تھا،مگر ان کو مابقیہ دیا، یہ تو بظاہر وعدہ کے خلاف ہے،حاشا! حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سب سے بڑے وعدہ وفا ہیں۔

جواب:

اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ اللہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے زیادہ وعدہ پورا کرنے والا کوئی نہیں ہوسکتا، جہاں تک اس وعدہ کا تعلق ہے،تو اس کی صورت حال یہ ہے کہ وہ مال موہوب جب واپس آیا،تو آپ نے حسب وعدہ اسے حضرت ام سلمہ کو پیش کیا،مگر تنہا اسے قبول کرنے سے انہوں نے اعراض کیا؛ بلکہ یہ کہا کہ اسے ہماری تمام سوکنوں کو عطا کریں؛ تا کہ ہماری تمام ازواج پر ترجیح ثابت نہ ہو، اس لیے رسول اللہ نے حضرت ام سلمہ کو پورا دینے کے بجائے تمام ازواج کو مشک میں شریک کیا،اس کے بعد مابقیہ ان کو دیا۔

وأما ما كان منه عليه السلام في إعطائه أم سلمة بعض الهدية التي ردت إليه وإعطائه بقيتها من سواها من أزواجه بعد تقدم وعده إياها بها كلها،فإن ذلك مما قد يجوز أن تكون الهدية لما ردت إليه بذلها لأم سلمة كما كان وعدها بها ثم لم تقبلها إلا بإدخاله بقية نسائه معها فيها كراهية استئثارها عليهن (شرح مشکل الآثار:۱/۳۲۸)

اس کی نظیر:

ایک مرتبہ بحرین سے مال آیا،تو آپ نے انصاری صحابہ کو دینے کے لیے بلایا؛مگر ان لوگوں نے یہ کہا'' لا نفعل حتى تقطع لاخواننا من المهاجرين '' ہم اس کو اسی شرط پر قبول

کریں گے کہ ہم لوگوں کی طرح ہمارے مہاجر بھائیوں کو بھی عطا کریں، گویا کہ انصاری صحابہ نے مہاجر صحابہ پر اپنی ترجیح کو پسند نہیں کیا۔

كما كان من الأنصار لما دعاهم ليقطع لهم من البحرين ما أراد أن يقطعه لهم من ذلك فقالوا: لا نفعل حتى تقطع لإخواننا من المهاجرين مثل الذي قطعته لنا من ذلك كراهية الاستئثار عليهم. (شرح مشکل الآثار:۱/۳۲۸)

امام طحاوی کے علاوہ صاحب مجلۃ البحوث الاسلامیۃ اس سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

گرچہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام کلثوم سے پورا سامان دینے کا وعدہ کیا تھا مگر جب وہ سامان واپس آگیا تو اس میں سے ہر بیوی کو ایک اوقیہ عطا کیا اور بقیہ حضرت ام کلثوم کو۔

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أهدى إلى النجاشي أواقي مسك فلما تزوج بأم سلمة؛ قال لها: إني كنت أهديت إلى النجاشي أواقي مسك وحلة، وإني لا أراه إلا قد مات، ولا أرى الهدية التي أهديت إليه إلا سترد، فإذا ردت فهي لك أو لكن، فكان كما قال، فلما ردت أعطى كل امرأة من نسائه أوقية من ذلك المسك، وأعطى سائره أم سلمة رضي الله عنهن. (مجلۃ البحوث الاسلامیہ:ص:۱۱۳،جزء:۷۳)

باب:۵۸

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾[الواقعة:۱۴]وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾[الواقعة:۳۹]

عن أبي هريرة، قال: لما نزلت﴿ثلة من الأولين وقليل من الآخرين﴾[الواقعة:۱۴] شق ذلك على المسلمين فنزلت ﴿ثلة من الأولين وثلة من الآخرين﴾ [الواقعة:۳۹] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إني لأرجو أن تكونوا ثلث أهل الجنة، شطر أهل الجنة“ وقال مرة أخرى: نصف أهل الجنة وتقاسموهم النصف الباقي. (شرح مشكل الآثار:۱/۳۳۰☆رواہ احمد:۲/۳۹۱)

خلاصۃ الحدیث:

قرآن مجید آسمانی کتابوں میں ایک لا جواب کتاب ہے، یہ وہ کتاب ہے جو ایک طرف اسلامی فکر وقانون کا سرچشمہ ہے، تو وہیں دوسری طرف اس میں انسانی زندگی کے ہر گوشہ کے لیے رہنمائی اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگی کے لیے قانونی لچک ہے، آسمانی کتابوں میں قرآن پاک ہی وہ کتاب ہے، جو اپنے ماننے والوں کی من چاہی تحریفوں اور تبدیلیوں کا نشانہ نہیں بنی، بلکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کو ان تمام تحریفات سے محفوظ فرمایا، اسی کا نتیجہ ہے کہ قرآن مجید کے صرف الفاظ ہی نہیں؛ بلکہ اس کے معانی وتشریحات بھی

محفوظ ہیں، یہ دراصل اللہ تعالیٰ کے وعدہ حفاظت کا فیض ہے۔

إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر:۹) ہم نے نصیحت کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

قرآن کریم جہاں الفاظ کے اعتبار سے ایک مؤثر اور اثر انگیز کتاب ہے، تو وہیں دوسری طرف معانی ومفاہیم کی وسعت وگہرائی کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے، جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

من قرأ سورة الواقعة كل ليلة لم تصبه فاقة ابداً.

جو شخص ہر رات میں سورہ واقعہ پڑھا کرے وہ کبھی فاقہ میں مبتلا نہیں ہوگا۔ (شعب الایمان: ۲/۴۹۱ رقم الحدیث: ۲۴۹۸، معارف القرآن: ۸/۲۶۹)

قرآن پاک کی ہر سورت اپنی انفرادی خصوصیات وامتیازات کے اعتبار سے اپنے اندر ایک شان اور ایک مقام رکھتی ہے، ان سورتوں میں ایک سورہ واقعہ ہے، اس سورہ کی چند آیات کے معانی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے واشگاف کیا ہے، یعنی ثُلَّةٌ مِّنَ الۡأَوَّلِينَ ﴿۳۹﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ الۡآخِرِينَ میں اولین وآخرین سے کون مراد ہیں؟

اسی طرح اس سورہ میں اولین اور آخرین کا ذکر دو مرتبہ آیا ہے، مگر اول سابقین مقربین کے سلسلہ میں ہے، دوسرا اصحاب الیمین یعنی عام مومنین کے سلسلے میں، مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے کہ سابقین مقربین اولین میں سے ''ثلۃ'' یعنی بڑی جماعت ہوگی، اور آخرین میں سے کم ہوں گے، اور دوسری جگہ پر دونوں جگہ لفظ ''ثلۃ'' وارد ہوا ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ اصحاب یمین اولین میں سے بڑی جماعت ہوگی اور آخرین میں سے بھی بڑی جماعت ہوگی۔ (معارف القرآن: ۸/۲۷۰)

اور اس باب کی پہلی (حضرت ابوہریرہ کی) حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا

کہ مجھے امید ہے کہ تم (یعنی امت محمدیہ) جنت میں ساری مخلوق کے مقابلہ میں چوتھائی، تہائی ہی نہیں بلکہ نصف اہل جنت ہوں گے اور باقی نصف میں بھی کچھ تمہارا حصہ ہوگا۔

علامہ ابن کثیرؒ نے اس کے بعد لکھا ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مجموعی طور پر اہل جنت میں اکثریت امت محمدیہ کی ہوجائے گی۔

نیز انہوں نے لکھا ہے کہ ''ثُلَّةٌ'' سے مراد جماعت ہے، اور ''اولین'' سے ایک قول کے مطابق امم ماضیہ مراد ہے، ''آخرین'' سے امت محمدیہ، یہی حضرت مجاہد اور حسن بصری سے مروی ہے۔ (تفسیر ابن کثیر: واقعہ/ ۱۳)

اور امام قرطبی نے تھوڑے فرق کے ساتھ تشریح کی ہے: ثلة من الاولين أي جماعة من الأمم الماضية، وقليل من الآخرين أي ممن آمن محمد صلى الله عليه وآله وسلم. (قرطبی سورہ واقعہ: ۱۳)

سورہ واقعہ کی آیت: ۱۳-۱۴ سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ۷ سے ۱۱ تک کی آیات میں امت محمدیہ کو ذکر کیا ہے: وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴿٧﴾ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ.

یعنی امت کو تین حصوں میں تقسیم کر کے جنت میں داخل کریں گے، مقربین کو اعلی رتبہ قرار دیا ہے، انہیں ''سابقون'' سے متصف کیا ہے، اس کے بعد ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ کا ذکر کیا ہے۔

پھر سورہ واقعہ آیت ۳۵-۴۰ میں ثُلَّةٌ کا لفظ آیا ہے، ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْآخِرِينَ یعنی مقربین کے مقابلہ میں یہ بڑی جماعت ہوگی اور اصحاب یمین کے مقابلہ میں یہ بڑی جماعت ہوگی۔

على المقربين والذي سبق في الآية الثانية فمن قوله: ﴿وثلة من الآخرين﴾ على

أصحاب اليمين وهم غير المقربين. (شرح مشکل الآثار:۱/۳۳۱)

معلوم ہوا کہ مقربین اصحاب یمین کے علاوہ ہوں گے، اور اہل جنت کی تینوں قسموں میں مقربین کا مقام ورتبہ سب سے اونچا ہوگا، گرچہ اصحاب یمین کی تعداد کے مقابلہ میں ان کی تعداد کم ہوگی، جیسا کہ صاحب کتاب نے لکھا ہے۔

وكان الزوجان جميعا المقربون، وأصحاب اليمين هم أهل الجنة ؛إلا أن المقربين منهم أعلى فيها رتبة وأشرف فيها منزلة من أصحاب اليمين. (حوالہ سابق:۱/۳۳۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جنت میں مقربین اور اصحاب الیمین دونوں ہوں گے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ مقربین کا درجہ اس کے مقابلہ میں برتر ہوگا، گرچہ اصحاب الیمین کی تعداد زیادہ ہوگی۔

باب: ۵۹

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمُرَادِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام:۵۲] وفي قوله: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف:۲۸]

عَنْ خَبَّابٍ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ [الأنعام:۵۲] الْآيَةَ قَالَ: جَاءَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ وَعُيَيْنَةُ بْنُ حِصْنٍ فَوَجَدُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ بِلَالٍ وَعَمَّارٍ وَصُهَيْبٍ وَخَبَّابٍ فِي أُنَاسٍ مِنَ الضُّعَفَاءِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمَّا رَأَوْهُمْ حَوْلَهُ حَقَرُوهُمْ فَأَتَوْهُ فَخَلَوْا بِهِ فَقَالُوا لَهُ: إِنَّا نُحِبُّ أَنْ تَجْعَلَ لَنَا مِنْكَ مَجْلِسًا تَعْرِفُ لَنَا بِهِ الْعَرَبُ فَضْلَنَا، وَإِنَّ وُفُودَ الْعَرَبِ تَأْتِيكَ فَنَسْتَحْيِي أَنْ تَرَانَا قُعُودًا مَعَ هَذِهِ الْأَعْبُدِ فَإِذَا نَحْنُ جِئْنَاكَ فَأَقِمْهُمْ عَنَّا فَإِذَا نَحْنُ فَرَغْنَا فَاقْعُدْ مَعَهُمْ إِنْ شِئْتَ، قَالَ: "نَعَمْ" قَالُوا: فَاكْتُبْ لَنَا عَلَيْكَ كِتَابًا، فَدَعَا بِالصَّحِيفَةِ لِيَكْتُبَ لَهُمْ، وَدَعَا عَلِيًّا لِيَكْتُبَ فَلَمَّا أَرَادَ ذَلِكَ وَنَحْنُ قُعُودٌ فِي نَاحِيَةٍ نَزَلَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ [الأنعام:۵۲] الْآيَةَ، ثُمَّ ذَكَرَ الْأَقْرَعَ وَصَاحِبَهُ فَقَالَ: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ﴾ [الأنعام:۵۳] الْآيَةَ، ثُمَّ ذَكَرَ فَقَالَ: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا﴾ [الأنعام:۵۴] إِلَى ﴿الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام:۵۴] فَرَمَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالصَّحِيفَةِ وَدَعَانَا فَأَتَيْنَاهُ، وَهُوَ يَقُولُ:

”سَلَامٌ عَلَيْكُمْ“ فَدَنَوْنَا مِنْهُ فَوَضَعْنَا رُكَبَنَا عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَكَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقُومَ قَامَ وَتَرَكَنَا فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالَى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ [الكهف: ٢٨] الْآيَةَ، يَقُولُ مَجَالِسَ الْأَشْرَافِ: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ﴾ [الكهف: ٢٨] الْآيَةَ، أَمَّا الَّذِي أَغْفَلَ قَلْبَهُ فَهُوَ عُيَيْنَةُ وَالْأَقْرَعُ وَأَمَّا فُرُطًا فَهَلَاكًا، ثُمَّ ضَرَبَ لَهُمْ مَثَلَ رَجُلَيْنِ وَمَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَكُنَّا بَعْدَ ذَلِكَ نَقْعُدُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا بَلَغْنَا السَّاعَةَ الَّتِي يَقُومُ فِيهَا قُمْنَا وَتَرَكْنَاهُ حَتَّى يَقُومَ وَإِلَّا صَبَرَ أَبَدًا حَتَّى نَقُومَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۳۹) رواہ ابن ماجہ (۴۱۲۷) وابن جریر (۱۳۲۵۸، ۱۳۲۵۹)

خلاصۃ الحدیث:

دین اسلام ہی کا یہ طرۂ امتیاز ہے کہ اس کے داعی اور پروان چڑھانے والے ہمیشہ کمزور، مفلس لوگ رہے ہیں، اوران ہی کے ذریعہ دین اسلام کا چراغ پوری دنیا میں روشن ہوا، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے:

بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء،وقال في موضع آخر: إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء. (ابن ماجہ رقم الحدیث: ۳۲۳۶، اخرجہ احمد فی مسندہ رقم: ۳۷۸۴)

لیکن ہر زمانے کے مال کے حریص اور جاہ ومنصب کے متمنی لوگوں نے کمزور وضعیف مسلمانوں کی دینی حمیت اوران کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے زیادہ قربت کو گراں ہی نہیں سمجھا؛ بلکہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں مذکورہ اوصاف سے متصف صحابۂ کرام کی آمدورفت کو اپنے لیے بے وقعتی کا ذریعہ تصور کیا، چنانچہ اس باب کی پہلی حدیث میں یہی مرکزی مضمون ہے کہ قریش کے چند سردار یعنی عتبہ، شیبہ وغیرہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آئے، اور کہا کہ آپ کی مجلس

میں وہ لوگ ہوتے ہیں جو ہمارے آزاد کردہ غلام ہوتے ہیں اور جو ہمارے رحم وکرم پر زندگی گذارتے ہیں۔

اس لیے ان لوگوں کی شرکت ہمارے لیے بارِگراں ہیں، ہم آپ کی مجلس میں اس وقت تک شریک نہیں ہو سکتے، جب تک ان لوگوں کو ہٹانہ دیں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی،

ولا تطرد الذین یدعون ربھم... الآیۃ.

امام طحاوی اس کے بعد لکھتے ہیں: اس آیت کے نزول کی وجہ سے ان صحابہ کرام کی فضیلت ومقام اور دوبالا ہوگیا، جو حلقہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں تھے یعنی بلال، عمار، یاسر، صہیب اور خباب وغیرہ جن کا شمار اہل صفہ میں ہوتا ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۴۱)

سورہ انعام آیت: ۵۳ کے نزول کے بعد سورہ کہف کی درجہ ذیل آیت بھی نازل ہوئی:

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم﴾ (کہف: ۲۸)

سوال:

سوال یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیات کا نزول ان ہی صحابہ کرام کے بارے میں ہوا، جن کا ذکر احادیث میں ہے، یا مطلقا ہے؟

جواب:

دونوں آیت سے وہ تمام افراد مراد ہیں، جن کا حدیث ابن عمر میں شمار کیا گیا ہے، ان کے علاوہ وہ صحابہ کرام بھی مراد ہیں، جو عام طور پر پانچوں اوقات کی نماز میں حاضر ہوتے تھے۔

وأنهما ليستا بخاصتين للنفر المذكورين في حديث خباب دون من سواهم من الناس، وأنهما على النفر الموصوفين في حديث ابن عمر، وأن منهم النفر المذكورين في حديث خباب وأمثالهم ممن كان يشهد ما يشهدون من الصلوات الخمس. (شرح

مشکل الآثار:۱/ ۳۴۲)

شان نزول:

امام طبری لکھتے ہیں کہ مشرکین نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا: اگر ان کمزور صحابہ کو اپنی مجلس سے ہٹا دیں، تو ہم لوگ آپ کی مجلس میں حاضر ہو جائیں گے، اس پر وہ آیت "ولا تطرد الذین ...الآیۃ" نازل ہوئی۔

قال أبو جعفر: ذكر أن هذه الآية نزلت على رسول الله فى سبب جماعة من ضعفاء المسلمين؛ قال المشركون له: لو طردت هؤلاء عنك لغشياك وحضرنا مجلسك. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۴۲)

دوسری روایت:

حضرت ابن مسعود سے روایت ہے کہ قریش کے کچھ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس سے گذرے؛ حالاں کہ آپ کے پاس صہیب، عمار، بلال، خباب اور مسلمانوں میں سے کمزور لوگ موجود تھے، تو ان لوگوں نے کہا: اگر ان لوگوں کو اپنی مجلس سے خالی کر دیتے، تو ہم لوگ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اتباع کرتے اس پر "ولا تطرد الذین ...الآیۃ" نازل ہوئی۔

عن عبدالله بن مسعود قال: مر الملأ من قريش بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وعنده صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين. فقالوا: يامحمد، رضيت بهؤلاء من قومك، أهؤلاء الذين من الله عليهم من بيننا، أنحن نكون تبعا لهؤلاء اطردهم عنك، فلعلك ان طردتهم أن نتبعك، فنزلت هذه الأية: ولا تطرد الذين يدعون ...الآية.

امام قرطبی لکھتے ہیں کہ مشرکین نے یہ درخواست کی کہ ان مذکورہ صحابہ (بلال، صہیب، وغیرہ) کی حاضری آپ کی مجلس میں ہم لوگوں کو پسند نہیں، لہٰذا ان لوگوں کو علاحدہ کر

دیجئے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تاڑ لیا، حضرت علی کو طلب کیا، فقراء صحابہ ایک کنارہ پر جا کر بیٹھ گئے، اس پر یہ آیت "ولا تطرد الذین... الخ" نازل ہوئی۔

قال المشركون: ولا نرضى بمجالسة أمثال هؤلاء يعنون سلمان وصهيبا وبلالا خبابا فاطردهم عنك، وطلبوا أن يكتب لهم بذلك، فهم النبي -صلى اللّٰه عليه وسلم- بذلك ودعا عليا ليكتب، فقام الفقراء وجلسوا ناحية فانزل اللّٰه الاٰية. (الجامع لاحکام القرآن القرطبی: ۳۳۸/۸ سورہ: انعام/ ۵۲)

❁ ❁ ❁

باب: ٦٠

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي نَهْيِهِ رَدِيفَهُ عِنْدَ عُثُورِ جَمَلِهِ أَوْ حِمَارِهِ أَنْ يَقُولَ: تَعِسَ الشَّيْطَانُ

عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنْتُ رَدِيفَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَعَثَرَ بَعِيرِي، فَقُلْتُ: تَعِسَ الشَّيْطَانُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقُلْ تَعِسَ الشَّيْطَانُ فَإِنَّهُ يَعْظُمُ حَتَّى يَصِيرَ مِثْلَ الْبَيْتِ، وَيَقُولُ: بِقُوَّتِي صَرَعْتُهُ، وَلَكِنْ قُلْ: بِسْمِ اللَّهِ فَإِنَّهُ يَصْغُرُ حَتَّى يَصِيرَ مِثْلَ الذُّبَابَةِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۴۳☆رواہ النسائی فی عمل الیوم واللیلۃ (۵۵۵) والحاکم: ۴/ ۲۹۲، وابوداود (۴۹۸۲)

خلاصۃ الحدیث:

جس طرح انسان پر اللہ کی طرف سے اچھے حالات آتے ہیں، اسی طرح انسان کی بداعمالی کی وجہ سے برے حالات بھی، یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں ہے کہ کوئی جانور نہ منحوس ہے، اور نہ اسے مطعون کرنا درست ہے، کیوں کہ جب سوار اپنی سواری کو مطعون کرتا ہے، تو شیطان اس پر خوشی سے پھولے نہیں سماتا اور شیطان یہ سمجھتا ہے کہ سواری پر مجھے بالا دستی حاصل ہے؛ اسی لیے اس حدیث میں سوار کے لڑکھرانے پر "تعس الشیطان" (شیطان کا بیڑا غرق ہو)، کہنے سے منع کیا ہے؛ البتہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بسم اللہ کہنے کی ترغیب دی ہے، کیوں کہ

اس سے شیطان مکھی کی طرح ذلیل و رسوا ہوتا ہے، اسی طرح صاحب الدر المنضود نے بھی اس روایت کی توجیہ کی ہے، لکھتے ہیں کہ " تعس الشیطان "کہ اللہ تعالیٰ شیطان کا ناس کرے، اس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لیے منع کیا ہے کہ شیطان اس وقت خوش ہوکر اپنے دل میں کہے گا کہ اس نے صحیح سمجھا، میری ہی طاقت سے ایسا ہوا ہے، " ولكن قل بسم الله " یعنی بجائے پہلے جملہ کے بسم اللہ کہو، (تا کہ یہ سمجھ میں آئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہوا ہے)، "فإنك إذا قلت ذلك تصاغر " شیطان بجائے بڑا ہونے کے گھٹتا چلا جائے گا۔ (الدر المنضود: ٦/٦٠٥)

تضاد:

حضرت ابوالملیح کی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شیطان کو برا بھلا کہنے سے منع فرمایا ہے؛ لیکن حضرت عثمان کی روایت میں اس کی اجازت دی ہے۔

عن عثمان بن أبي العاص، قال: قلت: يا رسول الله إن الشيطان يأتيني فيلبس علي قراءتي، قال: ذاك شيطان يقال له خنزب، فإذا أتاك فاخسأه، ففعلت فذهب عني. (شرح مشکل الآثار: ١/٣٤٥)

یعنی اس روایت میں حضرت عثمان کی شکایت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شیطان کو ذلیل و دھتکارنے کی اجازت دی ہے، اس اعتبار سے دونوں روایتوں میں تعارض پایا جارہا ہے۔

فكان فيما روينا نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم رديفه عند عثور جمله أو حماره عن قوله: تعس الشيطان وإخباره إياه عند ذلك بما يكون من الشيطان بسبب هذا القول عند هذه الحادثة فقال قائل فقد رويتم عن رسول الله عليه السلام من قوله لعثمان بن أبي العاص لما ذكر له أن الشيطان يلبس عليه قراءته وصلاته أن يخسأه وذلك مثبت منه له. (شرح مشکل الآثار: ١/٣٤٤)

رفع تعارض:

درحقیقت دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں؛ بلکہ دونوں تعلیمات دو اسباب پر مبنی ہیں، لہٰذا جہاں انسان پر شیطان کو بالا دستی حاصل ہوتی ہے، اور شیطان کے وسوسہ سے اسے کوئی ضرر لاحق ہوتا ہے، وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شیطان کو بد دعا اور دھتکارنے کی اجازت دی ہے، ''اخسئوا فیها ولا تکلمون'' مثلاً حالت صلاۃ میں شیطان کو انسان پر وسوسہ ڈالنے کے اعتبار سے بس چلتا ہے، اور یاد کردہ باتوں کو بھلا دیتا ہے، جیسے قرآن میں خود اللہ پاک نے حضرت موسیٰ کے بارے میں فرمایا ہے:﴿ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ ﴾(کہف: ۶۳)

رہا حضرت ملیح والی روایت کا مسئلہ؛ تو وہاں شیطان کو جانور پر کوئی بس نہیں چلتا، بلکہ وہ فعل جانور کا ہے، اس لیے اس حالت میں اگر شیطان کو بد دعا کی اجازت دی جائے گی تو فعل کی نسبت شیطان کی طرف ہوجائے گی اور یہ درست نہیں؛ اسی لیے یہاں ''تعس الشیطان'' کہنے سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

أن سلطان الشيطان على بني آدم هو وسوسته إياهم وإيقاعه في قلوبهم... ولم يجعل له سلطان في إعثار دوابهم ولا في استهلاك أموالهم وأمروا عند ذلك أن يستعيذوا بالله تعالى منه فمن ذلك قوله تعالى. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۴۶)

امام نووی کی توجیہ:

امام نووی نے بھی شیطان کے وساوس سے حفاظت کے لیے اس سے اللہ کی پناہ چاہنے کو مستحب قرار دیا ہے۔

وفي هذا الحديث استحباب التعوذ من الشيطان عند وسوسته مع التفل عن اليسار ثلاثا. ومعنى يلبسها أي يخلطها ويشككني فيها. (شرح مسلم للنووی: کتاب السلام، باب التعوذ من شيطان الوسوسة فی الصلوٰۃ: ۲/۲۳۴)

❁ ❁ ❁

باب: ٦١

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رَوَاهُ أَبُو مَسْعُودٍ عُقْبَةُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: لَا يَبْقَى عَلَى الْأَرْضِ بَعْدَ مِائَةِ سَنَةٍ نَفْسٌ مَنْفُوسَةٌ

عَنْ نُعَيْمِ بْنِ دَجَاجَةَ، قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ عَلِيٍّ فَجَاءَ أَبُو مَسْعُودٍ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ وَنَهَضَ: يَا فُرَيْجُ أَمَا إِنَّكَ تُعْيِي النَّاسَ، قَالَ: أَمَا إِنِّي أُخْبِرُهُمْ أَنَّ الْآخِرَ فَالْآخِرَ شَرٌّ، قَالَ: فَحَدِّثْنَا مَا سَمِعْتَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي الْمِائَةِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: "لَا يَكُونُ مِائَةُ سَنَةٍ وَعَلَى الْأَرْضِ عَيْنٌ تَطْرِفُ" قَالَ أَخْطَأْتَ وَأَخْطَأْتَ فِي أَوَّلِ فَتْوَاكَ إِنَّمَا قَالَ ذٰلِكَ لِمَنْ هُوَ يَوْمَئِذٍ، وَهَلِ الرَّخَاءُ أَوِ الْفَرَجُ إِلَّا بَعْدَ الْمِائَةِ۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۷ ۳۴☆ رواہ احمد: ۱/ ۹۳ والطبرانی: (۶۹۳)

خلاصۃ الحدیث:

دنیا میں بہت سی قومیں آئیں، اوران پر وقت اجل آتا گیا، اور اللہ تعالیٰ کی رحمت میں سب واپس ہوتی چلی گئیں، مگر پہلی امت کی عمریں بہت زیادہ ہوا کرتی تھیں، اس لیے انہیں عبادت کا موقع بھی زیادہ ملا؛ لیکن امت محمدیہ کی عمریں کم رہیں، اس بنا پر پہلی امت کی طرح عبادت کا موقع نہیں ملا، اس لیے انہیں قیمتی اوقات دئے گئے جیسے ماہ رمضان، شب قدر، یوم جمعہ وغیرہ، اسی لیے اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس روئے زمین

پر کوئی شخص سو سال سے زیادہ مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا، اور آپ نے فرمایا: کہ میرے صحابہ سو سال کی مدت کے اندر وفات پا جائیں گے۔

یہی مضمون حضرت ابن عمر، جابر اور انس کی روایت میں ذکر ہوا ہے کہ کوئی شخص دنیا میں زیادہ سے زیادہ سو سال تک زندہ رہ سکتا ہے۔

اشکال:

یہاں اشکال یہ ہے کہ وہ صحابہ جو مخضرم تھے، انہوں نے سو سال سے زیادہ عمریں پائیں، مثلاً سوید بن غفلہ، اور ابو عثمان النہدی کی عمر سو سال سے زیادہ تھی، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پہلی حدیث میں سو سال کی تحدید کی ہے، اور سوید بن غفلہ کی موت ایک سو ستائیس سال میں ہوئی۔

فإن قال قائل فقد كان في باقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مخضرمون ممن كان في الجاهلية وبقي في الإسلام حتى جاوز هذه المدة منهم أبو عثمان النهدي. فقد روي في سنه.... عن حميد الطويل قال: سمعت أبا عثمان يقول: ”أتت علي ثلاثون ومائة سنة ما من شيء إلا نقص سوى أملي“ وله في ذلك أمثال كزر بن حبيش وسويد بن غفلة ... حدثنا هشيم قال: توفي زر، وهو ابن اثنتين وعشرين ومائة، وتوفي سويد بن غفلة، وهو ابن سبع وعشرين ومائة سنة، قال هشيم، وبلغني أن أبا عثمان النهدي توفي وهو ابن أربعين ومائة سنة. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۵۰)

جواب:

اس کا جواب امام طحاویؒ نے اس طرح دیا ہے کہ دراصل آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جس وقت وہ بات فرمائی، ”لا يكون مأة سنة“ اس سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے موجود صحابہ کرام ہی کو مراد لیا

تھا، چوں کہ اس وقت جو صحابہ کرام تھے، وہ سو سال پورے ہونے سے پہلے انتقال کر گئے۔

قد يحتمل أن يكون أراد به ممن كان اتبعه لا ممن سواهم والله أعلم، ما أراد من ذلك غير أنه قد يحتمل أن يكون وفاة هؤلاء المعمرين في المائة سنة التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل خروجها. (شرح مشکل الآثار: ۱/۳۵۱)

اقوال المحدثین:

ابن بطال فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وہ نسل مراد لیا تھا، جو اس وقت روئے زمین پر موجود تھی، اور وہ سو سال کے بعد ختم ہوگئی، اور اس سے امت محمدیہ کی کم عمری مراد ہے، ہاں! اگر کسی کی زیادہ ہوئی، تو وہ نادر ہے۔

قال ابن بطال: إنما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن هذه المدة تخترم الجيل الذي هم فيه فوعظهم بقصر أعمارهم، وأعلمهم أن أعمارهم ليست كأعمار من تقدم من الأمم ليجتهدوا في العبادة. (فتح الباری: ۱/۲۸۷ رقم الحدیث: ۱۱۶، بذل المجهود رقم الحدیث: ۴۳۴۸)

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

حدیث الباب میں فرمان رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مراد یہ ہے کہ آج کی رات میں جو لوگ زمین پر موجود ہیں، وہ ایک سو سال کے اندر فوت ہو جائیں گے، یا ایک سو سال پورا ہونے پر ان میں سے کوئی باقی نہ رہے گا، لہٰذا اس ارشاد میں ان لوگوں کا ذکر نہیں ہے، جو اس ارشاد کے وقت پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔

معناه، أن كل من كان موجودا في وقت تكلمه على وجه الأرض فإنه لا يتجاوز عن هذه المدة، فالذين ولدوا بعد هذه لم يدخلوا تحت هذه المقولة. (فیض الباری: ۱/۳۵۴)

❁ ❁ ❁

باب: ٦٢

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ عَلَى مَا قَدْ رُوِيَ عَنْهُ فِي ذَلِكَ قَوْلُهُ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا وَمِنْ قَوْلِهِ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُطْلَقًا وَفِي السَّبَبِ الَّذِي كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ

عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ حَيٌّ مِنْ بَنِي لَيْثٍ مِنَ الْمَدِينَةِ عَلَى مِيلَيْنِ، وَكَانَ رَجُلٌ قَدْ خَطَبَ امْرَأَةً مِنْهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَبَوْا أَنْ يُزَوِّجُوهُ، فَجَاءَهُمْ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَسَانِي هَذِهِ الْحُلَّةَ وَأَمَرَنِي أَنْ أَحْكُمَ فِي دِمَائِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ بِمَا أَرَى وَانْطَلَقَ، فَنَزَلَ عَلَى الْمَرْأَةِ فَأُرْسِلَ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: كَذَبَ عَدُوُّ اللّٰهِ، ثُمَّ أَرْسَلَ رَسُولًا، وَقَالَ: إِنْ أَنْتَ وَجَدْتَهُ حَيًّا فَاضْرِبْ عُنُقَهُ وَلَا أُرَاكَ تَجِدُهُ حَيًّا، وَإِنْ وَجَدْتَهُ مَيِّتًا فَحَرِّقْهُ بِالنَّارِ فَجَاءَهُ فَوَجَدَهُ قَدْ لَدَغَتْهُ أَفْعَى فَمَاتَ فَحَرَّقَهُ بِالنَّارِ. فَذَلِكَ قَوْلُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۵۲ ☆ رواه ابن عدی فی الکامل: ۴/ ۱۷/ ۱۳)

خلاصۃ الحدیث:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول، فعل اور تقاریر کو حدیث کہتے ہیں، یقیناً قرآن مجید کے بعد شریعت مطہرہ کا دوسرا سرچشمہ حدیث نبوی ہے، قرآن وحدیث دونوں اسلام کے بنیادی

اساس ہیں، قرآن مجید کی حیثیت اصل کی ہے تو حدیث شریف کی حیثیت شرح کی، اور قرآن پاک سے جہاں الفاظ کے ساتھ معانی بھی مراد ہیں، تو وہیں قرآن کے معانی کا دوسرا نام ''حدیث'' ہے، علامہ شاطبی نے بجا فرمایا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی طرح حدیث شریف کی حفاظت وصیانت کے لیے ایسے افراد کو وجود بخشا جنھوں نے نہ صرف احادیث کی حفاظت کی؛ بلکہ اس سے متعلق (جرح وتعدیل کا فن، اسماء رجال کا فن جیسے) دوسرے اہم علوم کو فروغ دیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حفاظت حدیث اور روایت حدیث کی بڑی فضیلت وانعام کا وعدہ فرمایا ہے، تو وہیں دوسری طرف وضع حدیث اور جھوٹی باتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حدیث کی طرف نسبت کرنے والوں پر بڑی دردناک وعید بھی فرمائی ہے، چنانچہ اس باب کی پہلی روایت اسی سلسلہ میں ہے کہ جو شخص عمداً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جھوٹ کی نسبت کرتا ہے اسے چاہئے کہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنائے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں ''كذب على النبي'' حرام ہے اور کبیرہ گناہ ہے؛ لیکن اس کے باوجود اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ کفر کا موجب نہیں، ہاں! اگر کوئی شخص ''كذب على النبي'' یعنی وضع حدیث کو حلال سمجھ کر کے کرے، تو جمہور ائمہ کے یہاں یہ کفر کے موجب ہوں گا۔ (تکمیل الحاجہ شرح ابن ماجہ: ۷۸)

الغرض موضوع کی اہمیت کے پیش نظر امام طحاویؒ نے تقریباً اس روایت کو تھوڑے فرق کے ساتھ بیس صحابہ کرام کے طریق سے نقل کیا ہے۔ اور امام طحاوی یہاں دو باتوں کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) ایک بات یہ ہے کہ اس موضوع پر مذکورہ احادیث کے علاوہ متعدد صحابہ کرام کے طرق سے اور روایات بھی وارد ہیں؛ لیکن وہ روایات اس باب کی روایات کے درجہ سے کمتر

ہیں، اس لیے ان روایات کو جمع نہیں کیا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اکثر احادیث میں ”متعمدا“ مذکور ہے، تاہم بعض روایات میں ”متعمدا“ مذکور نہیں ہے، مثلاً حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں دیکھیے:

من قال علي مالم أقل فليتبوأ بيتا في جهنم. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۶۵)

اور عبداللہ بن عمرو کی روایت میں بھی:

عن عبداللّٰه بن عمرو قال؛ قال رسول اللّٰه ﷺ: من قال علي مالم أقل فليتبوأ بيتا في النار. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۶۱)

تعارض:

حضرت بریدہؓ اور دیگر صحابہ کی روایات میں ”متعمدا“ ہے لیکن مذکورہ بالا دونوں روایات میں ”متعمدا“ کا لفظ نہیں ہے، بظاہر دونوں میں تعارض پایا جا رہا ہے۔

وفيما قد روينا عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في هذا الباب ذكره التعمد بالكذب عليه وفي بعضها السكوت عن ذلك. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۶۹)

رفع تعارض:

حقیقت میں دونوں احادیث میں کوئی اختلاف نہیں، لہٰذا دونوں صورتوں میں وضع حدیث کرنے والے شخص وعید کے مستحق ہوں گے؛ البتہ جن روایات میں ”متعمدا“ کا لفظ ہے، وہ تاکید کے معنی میں ہے، جیسا کہ صاحب کتاب قلمبند کرتے ہیں:

وهو عندنا واللّٰه أعلم لا يوجب اختلافا؛ لأن من كذب فقد تعمد الكذب ولحقه الوعيد الذي ذكرنا، وذكر رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم التعمد فيما ذكره من ذلك إنما هو على التوكيد لا على ما سواه كما يقول الرجل: فعلت كذا، وكذا

بيدي ونظرت إلى كذا وكذا بعيني. (حوالہ سابق:۱/ ۳۶۹)

نظائر:

قرآن مجید کی آیات میں جرائم پر عقوبات کا وعدہ ہے، مگر کسی آیت میں "تعمداً" کا تذکرہ نہیں ہے، ارشاد ربانی ہے:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ (مائدہ:۳۳)

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللهِ﴾ (مائدہ:۳۸)

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (نور:۲)

ان تمام آیات میں تعمد کا تذکرہ نہیں ہے؛ لیکن یہ سارے جرائم عمداً ہی پیش آتے ہیں؛ اس لیے اس کا ذکر اور عدم ذکر دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۷۰)

ولا يكون سارقا إلا بقصده إلى ذلك وتعمده إياه. (حوالہ سابق)

لیکن مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم نے "تحفۃ القاری شرح البخاری" میں تعمداً اور غیر تعمد میں فرق کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بالقصد کذب بیانی حرام ہے، اس کی سزا دوزخ کی آگ ہے؛ چوں کہ نادانستہ غلطی ممکن ہے، اس لیے متعمداً کی قید لگائی ہے کہ یہ وعید دانستہ کذب بیانی کی صورت میں ہے۔ (تحفۃ القاری کتاب العلم باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم:۱/ ۴۰۲)

باب: ۶۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ: مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثًا يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ، وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۷۳☆ رواہ ابن ماجہ (۳۸، ۴۰)

خلاصۃ الحدیث:

حقیقت واقعہ کے خلاف کوئی بات کہنا جھوٹ ہے، اور کہنے والا کاذب ہوتا ہے، حدیث شریف میں کذب بیانی کی مذمت ہی نہیں، بلکہ اسے دخول فی النار کا سبب قرار دیا ہے، جیسا کہ سابق باب میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں آیا ہے "من كذب علي متعمدا فليتوأ مقعده من النار" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جو شخص مجھ پر جھوٹ کی نسبت کرتا ہے وہ دراصل اپنے لیے جہنم میں ٹھکانا بنا رہا ہے۔

بہر حال جس طرح حقیقت واقعہ کے خلاف بولنے والا کاذب ہوتا ہے، اسی طرح ایک بات کو جھوٹ جانتے ہوئے (غیر مستند) اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب کرنے والا بھی کاذبین کے زمرے میں شامل ہوگا، جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں کہا گیا ہے۔

نظیر:

صاحب کتاب نے قرآن مجید کی ایک آیت سے استدلال کیا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کے حق میں حق اور درست بات کے علاوہ کوئی بات کہنے کی اجازت نہیں، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں بھی اس کی اجازت نہیں، وہ آیت یہ ہے:

﴿أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ (اعراف:۱۶۹)

حق کی تعریف:

حق وہ بات ہے جس کی شہادت یقین کے ساتھ دی گئی ہو، اور صحیح اور درست جان کر دی ہو، قرآن میں ہے:

﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف:۸۶)

لہٰذا جو بات ظن کے ساتھ کہی جائے گی وہ حق کے علاوہ ہوگی، جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

و کان من شهد بظن فقد شهد بغير الحق. (شرح مشکل الآثار:۱/۳۷۵)

اور ظن کی بنیاد پر گواہی دینے والا شاہد حق نہیں ہوسکتا، کیوں کہ جو شخص حق کے علاوہ کہنے والا ہوگا، وہ باطل اور غلط بات کہنے میں دریغ نہیں کرے گا، اور یہی شخص کاذبین میں سے ایک ہوگا۔ (شرح مشکل الآثار:۱/۳۷۵)

اور ایسے ہی لوگوں کے بارے میں جہنم کی وعید ہے۔ معاذ اللہ.

باب: ٦۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَلَاتِهِ عَلَى الْجُهَنِيَّةِ الَّتِي رَجَمَهَا بِإِقْرَارِهَا عِنْدَهُ بِالزِّنَى وَفِي تَرْكِهِ الصَّلَاةَ عَلَى مَاعِزٍ الَّذِي رَجَمَهُ بِإِقْرَارِهِ عِنْدَهُ

عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ أَتَتِ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهِيَ حُبْلَى مِنَ الزِّنَى فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ. فَدَعَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِيَّهَا، فَقَالَ لَهُ: أَحْسِنْ إِلَيْهَا فَإِذَا وَضَعَتْ حَمْلَهَا فَائْتِنِي بِهَا فَفَعَلَ فَأَمَرَ بِهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَشُدَّتْ عَلَيْهَا ثِيَابُهَا وَأَمَرَ بِهَا فَرُجِمَتْ، ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهَا. فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: تُصَلِّي عَلَيْهَا وَقَدْ زَنَتْ! فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ سَبْعِينَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَوَسِعَتْهُمْ، وَهَلْ وَجَدْتَ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ جَادَتْ بِنَفْسِهَا لِلّٰهِ تَعَالَى. (شرح مشکل الآثار: ۱/٦۷۳ ☆ رواہ مسلم (۱٦۹٦) والترمذی (۱۴۳۵) وابوداود (۴۴۴۰، و۴۴۴۱))

خلاصۃ الحدیث:

دین اسلام ایک ہمہ گیر مذہب ہے، اس نے انسان کی ہر موڑ پر صحیح رہنمائی کی ہے، اس کا کوئی پہلو تشنہ نہیں، یہی دین اسلام کا طرۂ امتیاز ہے، یہ ایک نا قابل انکار حقیقت ہے کہ اسلامی تعلیمات اور شریعت مطہرہ میں جہاں انسان کی آخرت بنانے کی بڑی فکر کی گئی

ہے اور زندگی کے تمام شعبہ جات میں اللہ تعالیٰ کے قوانین ولائحہ عمل کی پاسداری سنت رسول کے مطابق کرنے کا حکم دیا گیا ہے، وہیں اس فانی زندگی میں انسانوں کے معاشرہ میں امن و امان ہو، انسانوں کی عزت وناموس کا احترام ہو، دوسرے کے حقوق کی ادائیگی اور امانت کی حفاظت کا خاص لحاظ ہو، انہی اہم مقاصد کے لیے اور جرائم کے سیل رواں پر بند ڈالنے کے لیے حدود وقصاص جیسی سزا حاکم کی سرکردگی میں نافذ کرنے کا بھی حکم دیا گیا۔

عہد رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، خلفائے راشدین اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں حدود وقصاص کا نفاذ ہوا، تو انسانی معاشرہ امن وسکون کا گہوارہ ہو گیا، بھیڑ اور بکری دونوں ایک گھاٹ سے پانی پیتے، پارسا، عفیفہ نوجوان لڑکی ایک شہر سے دوسرے شہر تنہا سفر کرتی، مگر اسے کوئی فتنہ کا اندیشہ نہ ہوتا، یہ دراصل حدود وقصاص کے نفاذ اور مجرمین پر سزا کے نفاذ کا فیض تھا کہ پورے پورے سال میں زنا، چوری کے ایک دو مقدمات بمشکل ہی عدالت میں آتے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان سزاؤں کو حیات سے تعبیر کیا ہے۔

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقرہ:۱۷۰)

لیکن آج معاملہ پلٹ گیا ہے، مجرمین کو سزاؤں کے طور پر سلاخوں میں ڈالنے کے بجائے کلین چیٹ دی جاتی ہے، بے گناہ اور براءت کے فیصلے سے حوصلہ افزائی کی جاتی ہے، اور بے گناہ لوگوں پر طرح طرح کے الزامات عائد کر کے انہیں زک پہنچایا جاتا ہے، ذہنی طور پر ٹارچر کیا جاتا ہے، اور سراسر تعصب اور جانبدارانہ برتاؤ کیا جاتا ہے، اس سے ظلم رکنے کے بجائے اور فروغ پاتا ہے، دہشت گردی پر لگام لگنے کے بجائے اور اس کی کثرت ہو جاتی ہے، نتیجہ وہی نکلتا ہے جو اس وقت دنیا میں رونما ہے، اور قرآن کی یہ آیت اسی صورت حال کی صحیح عکاسی کر رہی ہے۔

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم﴾ (روم:۴۱)

بہر حال قیام امن اور بقاء تحفظ کے لیے ضروری ہے کہ حدود وقصاص کے اجراء میں نہ تعصب سے کام لیا جائے اور نہ اقربا پروری کا شکار ہو؛ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طریقہ پر حدود اللہ کو نافذ کیا جائے جیسا کہ اس باب کی پہلی روایت میں ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت سے زنا جیسا سنگین جرم صادر ہو گیا، اس کا اعتراف عدالت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں خود عورت نے کیا، بار بار ٹالنے کے بعد اور بچہ جننے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یقین ہو گیا، تو اس عورت پر رجم کا حکم نافذ کیا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھائی، اس پر حضرت عمرؓ نے اشکال کیا کہ اس مزنیہ پر رجم کا حکم عائد ہوا، پھر آپ نے اس پر نماز جنازہ پڑھائی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا کہ اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے، اگر وہ توبہ مدینہ منورہ کے ستر شخصوں پر تقسیم کر دی جائے، تو سب کی مغفرت ہو جائے گی۔ (تحفۃ الالمعی: ۴/۳۷۰)

اشکال:

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غامدیہ پر نماز جنازہ پڑھی؛ لیکن حضرت ماعز اسلمی پر نہیں، ایسا کیوں؟

فتأملنا جميع ما روينا في كل واحد من هذين المرجومين في الزنى في صلاة رسول الله عليه السلام على من صلى عليه منهما وفي تركه الصلاة على من ترك الصلاة عليه منهما لأي معنى كان ذلك منه.

جواب:

دونوں میں دو اعتبار سے نمایاں فرق ہے:

(۱) غامدیہ نے خود زنا کا اقرار کیا تھا؛ لیکن ماعز نے اقرار نہیں کیا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ماعز پر پتھر مارا گیا تو وہ بھاگنے لگے تھے؛ لیکن یہ

چیز غامدیہ کی طرف سے نہیں پیش آئی، ان دونوں وجہوں کی بنا پر غامدیہ کی نماز جنازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پڑھائی مگر ماعز کی نماز جنازہ نہیں پڑھائی۔

فوجدنا المرأة التي رجمها لإقرارها عنده بالزنى، كان منها لله تعالى في إقرارها عنده بذلك جود منها بنفسها له، وبذل منها نفسها لإقامة الواجب في ذلك الزنى عليها وفي صبرها على ذلك حتى أخذ منها، وكان ذلك منها موجبا لحمدها فصلى عليها إذ كان من سننه عليه السلام صلاته على المحمودين من أمته... لأنه قد يحتمل أن يكون ذلك الهرب كان منه لرجوع كان عما أقر به أو فرارا من إقامة العقوبة التي قد لزمته عليه، وكان مذموما في كل واحدة من هاتين الحالتين، فترك النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عليه لذلك؛ لأن من سننه أن لا يصلي على المذمومين من أمته.
(شرح مشکل الآثار: ۱/۳۷۹)

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں رواۃ کا کافی اختلاف بیان کیا اور کثرت ان ہی رواۃ کی بیان کی، جنہوں نے اس حدیث میں ''صلى عليه'' کا لفظ ذکر نہیں کیا اور پھر آگے چل کر حافظ نے فرمایا ہے کہ بظاہر امام بخاری کا میلان اس لفظ کے ثبوت کی طرف دوسرے شواہد کی وجہ سے ہے اور پھر انہوں نے سنن ابی قرہ کی روایت ذکر کی ہے ''فقيل يا رسول الله اتصلي عليه؟ قال: لا، قال: فلما كان من الغد قال صلوا على صاحبكم فصلى عيه رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم والناس'' اس سے معلوم ہوا کہ پہلے روز آپ نے نماز جنازہ نہیں پڑھی دوسرے روز پڑھی، حاصل یہ ہوا کہ بخاری کی روایت ''صلاة على ماعز'' کے بارے میں بہ طریق اثبات ہے۔

وقد خالفه العدد الكثير من الحفاظ فصرحوا بأنه لم يصل عليه؛ لكن ظهر لي أن البخاري قويت عنده رواية محمود بالشواهد، فقد أخرج عبد الرزاق أيضا، وهو في

السنن لأبي قرة من وجه آخر عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف في قصة ماعز؛ قال فقيل يا رسول اللّٰه أتصلي عليه! قال: لا، قال: فلما كان من الغد؛ قال: صلوا على صاحبكم فصلى عليه رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم والناس. فهذا الخبر يجمع الاختلاف فتحمل رواية النفي على أنه لم يصل عليه حين رجم. ورواية الإثبات على أنه صلى اللّٰه عليه وسلم صلى عليه في اليوم الثاني... الخ. (فتح الباری: ۱۴/ ۹۲ رقم الحدیث: ۶۸۲۰)

اشکال ثانی:

اوپر یہ بات آئی کہ حضرت ماعز کی مذمت کے لیے ان کی نماز جنازہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شرکت نہیں کی؛ جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جابر کی روایت میں ان کے بارے میں ’’خیرا‘‘ کا لفظ فرمایا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ماعز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نظر میں محمود تھے نہ کہ مذموم؟

فإن قال قائل: ففي حديث جابر من رواية أبي سلمة عنه أن رسول اللّٰه عليه السلام لما بلغه ما كان منه قال له خيرا، ففي ذلك ما قد دل على أنه كان عنده محمودا ولم يكن مذموما. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۸۲)

جواب:

ایک جواب یہ ہے کہ امام طحاوی نے حضرت ابوسعید خدری سے ایک روایت ذکر کی ہے، جو حضرت جابر کی روایت کے خلاف ہے کہ حضرت ماعز کا واقعہ رجم سنایا گیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تھوڑی دیر خاموش رہے اور نہ ان کے لیے دعائے مغفرت کیا اور نہ برا بھلا کہا۔

حتى سكت فما استغفر له النبي وحاسبه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۸۳)

قيل له في حديث جابر ما قد ذكرت وقد روي عن أبي سعيد الخدري فيما كان من رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم عند ذلك في أمره خلاف ذلك... عن

أبي سعيد، قال: جاء ماعز إلى النبي عليه السلام فاعترف بالزنى أربع مرات فسأل عنه النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أمر به فرجم فرجمناه بالخزف والجندل والعظام وما حفرنا له وما أوثقناه فسبقنا إلى الحرة فاتبعناه فقام لنا فرميناه حتى سكت فما استغفر له النبي عليه السلام وما سبه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۸۲)

جمع وتطبیق:

حضرت جابر اور ابوسعید کی روایت میں جو تعارض ہے اسے امام طحاوی نے حضرت بریدہ کی روایت کی روشنی میں حل کیا ہے۔

حضرت ماعز کے بارے میں آپ کا جو تاثر ہے، وہ ایک مجلس اور ایک وقت میں نہیں فرمایا؛ بلکہ دونوں باتیں دو مواقع پر محمول ہیں، اسی لیے دونوں میں کوئی تعارض نہیں، جب کہ حضرت ماعز کو رجم کرنے کے بعد صحابہ کرام بیٹھے تھے: آپ تشریف لائے، صحابہ سے سلام کیا، نیز یہ فرمایا "استغفروا ماعز بن مالك" صحابہ نے "غفر الله لماعز بن مالك" کہا، اس کے بعد اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی فرمایا: لقد تاب توبة لقد قسمت بين أمة لوسعتها، اور جب تدفین ہوگئی، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے بارے میں "خیراً" کا لفظ کہا، یہ اس حالت پر مبنی ہے کہ اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ماعز کے اچھا ہونے کا علم دیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "خیراً" کا لفظ کہا۔

ويحتمل أن يكون ذلك الحمد له لمعنى علمه النبي صلى الله عليه وسلم حدث في أمره من رحمة الله تعالى لحقته إما بوحي جاءه وإما برؤيا رآها فيه. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۸۴)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی امام طحاویؒ کی توجیہ کی تائید اس طرح کی ہے:

حضرت ماعز کے بارے میں جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تاثر ہے وہ ایک مجلس اور ایک وقت

کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلکہ وہ الگ الگ موقع پر ہے، جو حضرت بریدہ کی روایت سے پتہ چلتا ہے'' فلبثوا ثلاثا'' یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تین دین تک ٹھہرے رہے؛ پھر اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا'' استغفروا الماعز بن مالك پھر فرمایا: لقد تاب توبة... الخ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ماعز کے بارے میں ''خیراً'' کہا۔

وفي حديث بريدة عنده؛ فكان الناس فيه فرقتين الى قوله فلبثوا ثلاثا، ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقال: استغفروا لماعز بن مالك، وفي حديث بريدة أيضا: لقد تاب توبة لو قسمت على أمة لوسعتهم. (فتح الباری: ۱۴/۹۱ رقم الحدیث: ۶۸۲۰)

❁ ❁ ❁

باب: ٦٥

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ لِلَّذِي حَلَفَ عِنْدَهُ لِخَصْمِهِ الَّذِي كَانَ خَاصَمَهُ إِلَيْهِ فِيمَا كَانَ ادَّعَى عَلَيْهِ: أَمَا إِنَّكَ قَدْ فَعَلْتَ فَادْفَعْ إِلَيْهِ حَقَّهُ وَسَتُكَفِّرُ عَنْكَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ مَا صَنَعْتَ

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّالِبَ الْبَيِّنَةَ، فَلَمْ تَكُنْ لَهُ بَيِّنَةٌ فَاسْتَحْلَفَ الْمَطْلُوبَ فَحَلَفَ بِاللهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ قَدْ فَعَلْتَ، وَلَكِنَّ اللّٰهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ بِقَوْلِكَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۸۷ ☆ رواہ ابوداود (۳۲۷۵) واحمد: ۱/ ۲۵۳ و ۲۸۸)

خلاصۃ الحدیث:

یہ حدیث اصول قضا اور ضابطہ عدالت سے متعلق ہے کہ آیا عدالت کے قاضی کے پاس دو آدمی اپنا قضیہ پیش کریں تو اس قضیہ کو حل کرنے میں قاضی کا کیا کردار ہونا چاہئے، اور کس بنیاد پر دونوں کے مابین قضیہ کو حل کرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عملی طور پر قضاۃ حضرات کی رہنمائی کی ہے کہ اولا قاضی مدعی سے بینہ طلب کرے، اگر ''مدعی'' بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو، تو مدعی علیہ سے حلف (قسم) کا مطالبہ کرے۔

بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عدالت میں مدعی علیہ نے جھوٹی حلف لے لی، اس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے خلوص دل کے ساتھ ''لا

إله إلا اللّٰه" کہنے کی وجہ سے بخش دیا۔

تعارض:

باب کی پہلی روایت میں مدعی علیہ کی جھوٹی قسم پر بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی مغفرت کی بشارت دی ہے، جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے کئی طرق سے یہ روایت مروی ہے۔

من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي اللّٰه وهو عليه غضبان.

یعنی جو شخص کسی مسلمان کے مال پر ناجائز قبضہ کے لیے قسم کھاتا ہے، تو قیامت کے دن وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہوں گے، اور دوسری روایت میں وجوب جہنم کی وعید ہے اور کسی میں وجوب نار کی۔

الغرض اس باب کی دوسری فصل کی تمام روایات ابن عباس کی روایت کے خلاف ہیں۔

فقال هذا القائل ففي هذه الآثار من وعيد اللّٰه تعالى من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها مال امرئ مسلم ما فيها، والحالف بها فقد وحد اللّٰه في حلفه بها ونفى أن يكون إله غيره فلم يرفع ذلك الوعيد عند المذكور ذلك الوعيد فيها وقد تقدم ذلك وعيد اللّٰه إياه في كتابه بقوله: ﴿إن الذين يشترون بعهد الله﴾ الآية فكيف يجوز أن تقبلوا عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ما في حديث ابن عباس. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۹۲)

جمع وتطبیق:

حقیقت کے اعتبار سے مذکورہ صورت میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیوں کہ پہلی روایت میں مخاصمہ خاص ہے کہ دو اشخاص نے عدالت رسولؐ میں قضیہ پیش کیا، مدعی سے بینہ طلب کیا تھا، مگر جب وہ بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تب مدعی علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا گیا، اس

کے بعد انہوں نے حلفیۃً بیان دیا۔

گرچہ یہاں احتمال تھا کہ مدعی علیہ نے اسی بات پر قسم کھائی ہے جو اس کے پاس تھی ؛لیکن حقیقت اس کے برعکس تھی ،اسی لیے رسول اللہ نے اسے آگاہ کیا اور مدعی کا حق دینے کا حکم مدعی علیہ کو دیا، پھر کفارہ دینے کا حکم دیا۔(شرح مشکل الآثار:۱/۳۹۰)

اقوال المحدثین:

علامہ سندھی لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کی یمین کو بذریعہ وحی یا الہام باطل قرار دیا، پھر اس کے خلاف فیصلہ فرمایا،اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کبھی کبھی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وحی کے ذریعہ باطن حال کا اعتبار کرتے ہوئے ظاہر کے خلاف فیصلہ فرماتے تھے،اور وہ جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ”ولکن غفر اللّٰہ لك“ اس سے مراد حلف کاذب کے گناہ کی معافی ہے۔ففيه دليل على أن الكبائر تغفر بكلمة التوحيد.(درالمنضود کتاب الایمان)

بذل المجہود میں ہے کہ اس نے عمداً قسم کھائی؛ لیکن اخلاص کی وجہ سے مغفرت کر دی۔(بذل المجہود کتاب الایمان والنذور باب فی الحلف کاذبا متعمداً:۱۰/۵۷۲رقم الحدیث:۳۲۷۲)

سوال:

دوسرا اشکال یہ ہے مذکورہ قضیہ میں مدعی علیہ نے سہواًوخطاءً قسم کھائی؛اور جو اعمال سہواًو خطاء صادر ہوتے ہیں، ان میں گناہ نہیں ہوتا اور جن اعمال میں گناہ نہیں ہوتا، اس میں کفارہ بھی نہیں ہوتا، اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمانا کہ لا الہ الا اللہ نے آپ کا کفارہ اداء کر دیا، یہ محل غور ہے۔

فقال هذا المعارض وكيف يكون ما ذكرتم كما وصفتم من احتمال ما في حديث ابن عباس هذا من حلف هذا المدعى عليه على ما حلف عليه مما هو في

الحقيقة بخلاف ذلك ومما هو ناس له، وقد رويتم فيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخبره أنه يكفر عنه ما كان منه من يمينه التي حلف عليها في ذلك، والكفارة إنما تكون ليكفر بها عمن يكفر بها عنه ما قد كان منه من معاصي الله تعالى والخروج من طاعاته إلى أضدادها لا بما سوى ذلك. والحالف على النسيان فخارج من هذا المعنى لا شك؛ لأنه لم يعمد حلفا على ما لا يحل له الحلف عليه. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۹۳)

جواب:

کفارہ ان اعمال میں بھی واجب ہوتا ہے جن میں گناہ نہیں ہوتا اس لیے اعمال جو سہواً وخطاء صادر ہوتے ہیں ان میں بھی کفارہ واجب ہوگا، اسی لیے مذکورہ شخص پر کفارہ ادا کرنے کا حکم ہوا ہے؛ جیسا کہ قتل خطاء کے قاتل پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے جب کہ وہ گنہگار نہیں ہوتا ہے۔

فكان جوابنا له في ذلك أن الكفارات قد تجب في الأشياء التي لا آثام فيها على من كانت منه من ذلك قول الله في كتابه: ﴿**ومن قتل مؤمنا خطأ**﴾ إلى قوله: ﴿**توبة من الله**﴾ [النساء: ۹۲] الآية ولم يكن ذلك؛ لأنه كان بقتله آثما. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۳۹۴)

باب:٦٦

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحَسَدِ هَلْ يَتَّسِعُ لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ أَمْ لَا.

عَنْ أَوْسَطَ الْبَجَلِيِّ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بَكْرٍ، رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يَخْطُبُ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَطَبَنَا عَامَ أَوَّلَ، ثُمَّ بَكَى أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: سَلُوا اللّٰهَ الْمُعَافَاةَ فَإِنَّ النَّاسَ لَمْ يُعْطُوا بَعْدَ الْيَقِينِ شَيْئًا هُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْمُعَافَاةِ، وَفِيهِ: أَلَا وَعَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ مَعَ الْبِرِّ وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ. وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ وَهُمَا فِي النَّارِ، لَا تَدَابَرُوا وَلَا تَقَاطَعُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللّٰهِ إِخْوَانًا كَمَا أَمَرَكُمُ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۳۹۷☆ رواه البخاری فی الادب المفرد (۷۲۴) واحمد: ۱/ ۳، ۵، ٦)

خلاصۃ الحدیث:

اعضاء انسانی میں قلب کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، اگر وہ درست اور صاف وشفاف ہوتا ہے تو سارے اعضاء درست اور پاک وصاف رہتے ہیں، اگر وہ آلودہ اور گدلا ہے، تو سارے اعضاء آلودہ اور ناپاک ہوجاتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحیح فرمایا ہے:

إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب.

(صحیح البخاری: رقم الحدیث/ ۵۲)

جب وہ درست ہے تو پورا جسم صحیح ہے ؛ لیکن اگر وہ پراگندہ ہے، تو پورا جسم بھی، سنو! وہی قلب ہے۔

اعمال صالحہ، تلاوت قرآن ، اور ذکر اللہ سے دل پاکیزہ اور صاف ہوتا ہے؛ لیکن عداوت وعناد، بغض وحسد سے دل پراگندہ اور پژمردہ ہوتا ہے، اسی طرح کسی کے ٹوہ میں پڑنا اور غیبت کرنا وغیرہ یہ سب دل کی بیماریاں، اور جراثیم ہیں، اور ان بیماریوں میں حسد وہ بیماری ہے جو حاسد کی تمام نیکیوں کو جلا کر راکھ کر دیتی ہے۔

ارشاد نبوی ہے: إیاکم والحسد فإن الحسد یأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب. (ابوداود: ۴۹۰۳)

حسد سے بچو، بلا شبہ حسد نیکیوں کو ایسے ہی کھا جاتا ہے، جس طرح آگ لکڑیوں کو کھا جاتی ہے۔

الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب کی پہلی روایت میں عافیت اور ہر فتنے سے نجات کو بڑی نعمت قرار دیا ہے، لوگوں کو اس کے لیے دعا کرنے کی ترغیب دی ہے، اسی طرح صداقت وسچائی کو ہر حال میں لازم پکڑنے کی بھی، اسی پر بس نہیں ؛ بلکہ صداقت پر جنت کی بشارت دی ہے۔

اس حدیث میں کچھ مضر اعمال سے امت کو دور رہنے کی ہدایت دی ہے، مثلاً جھوٹ، ٹوہ میں پڑنا، قطع رحمی، بغض اور حسد وغیرہ، اور کسی کے عیبوں کی تلاش سے منع کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا ہے: لا تدابروا، ایک دوسرے سے قطع تعلق مت کرو، لا تقاطعوا، قطع رحمی مت کرو، لا تباغضوا، ایک دوسرے سے بغض و دشمنی مت کرو، لا تحاسدوا، ایک دوسرے پر جلن اور دشمنی کی وجہ سے حسد مت کرو۔ (صحیح البخاری، رقم الحدیث: ۶۰۶۵)

حسد کی قسمیں:

حسد کی دو قسمیں ہیں، حقیقی اور مجازی؛

(۱) حقیقی حسد: کسی بھائی کی نعمت، خوش حالی اور منصب کو دیکھ کر جلنا، اور یہ خواہش کرنا کہ وہ نعمت اس سے چھن لی جائے، چاہے وہ حاسد کو ملے یا نہ ملے؛ لیکن محسود کے پاس نہ رہے، باجماع امت یہ حسد حرام ہے، اور یہی حسد حاسد کی تمام نیکیوں کو کھا جاتا ہے۔

(۲) مجازی: اس صورت کو عربی میں "غبطة" بھی کہتے ہیں، اس کا معنی رشک ہے، یعنی یہ آرزو کرنا کہ فلاں کے پاس جو نعمت ہے، وہ اس کے پاس باقی رہے، اور مجھے بھی وہ نعمت مل جائے، اگر دنیوی چیزوں کے سلسلہ میں ہے، تو یہ جائز ہے، لیکن اگر عبادت کے سلسلہ میں ہے، تو مستحسن ہے، قرآن مجید مین بھی اس کی تحریض کی گئی ہے۔

﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (مطففين:۲۶)

حرص کرنے والوں کو ایسی چیز کی حرص کرنی چاہیئے۔

تنافس: کا معنی ہے کسی کو نقصان پہنچائے بغیر ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرنا، اور یہ مستحسن ہے۔

تعارض:

اس باب کی دوسری فصل میں حضرت ابن مسعود، سالم، ابوہریرہ اور ابوسعید خدری سے حدیث ذکر کی گئی ہے، جس میں دو چیزوں میں (حکمت، اور مال) میں حسد کی اجازت دی ہے۔

لا تحاسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها ورجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۰۰)

یہ حدیث پہلی حدیث کے مخالف ہے، چوں کہ اس میں دو اشخاص سے حسد کی اجازت

دی گئی ہے۔

فقال قائل فمن أين انطلق لكم مع هذا أن تقبلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قد رويتموه عنه لا حسد إلا في اثنتين. (شرح مشکل الآثار:۱/۳۹۹)

رفع تعارض:

دراصل ان روایات میں حسد کی دو قسمیں ذکر کی گئی ہیں، پہلی روایت حسد حقیقی سے متعلق ہے، وہ مذموم ہے، کیوں کہ اس میں حاسد محسود سے وہ نعمت چھن اور لٹ جانے کی تمنا کرتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

لیکن وہ روایات جن میں اس کی ترغیب ہے؛ تو وہ حسد مجازی پر محمول ہے، اس کو اردو میں رشک کرنا کہتے ہیں، یہ محمود ہے، اس میں حاسد محسود کی نعمت کی طرح اس نعمت کی تمنا کرتا ہے، مگر اس سے چھن جانے کی دعا نہیں کرتا، اس لیے یہ درست ہی نہیں ؛ بلکہ علم اور عبادت کے باب میں مستحب اور مستحسن ہے۔

صاحب کتاب نے اسی طرح دونوں میں فرق امتیاز کیا ہے:

فكان الحسد الذي فيه تمني نقل الشيء المحسود عليه عمن آتاه الله إياه إلى حاسده عليه مذموما. والحسد الذي ليس فيه ذلك التمني؛ وإنما فيه حسد الحاسد المحسود على ما آتاه الله حتى يؤتيه الله من فضله مثله ليس بمذموم.(شرح مشکل الآثار:۱/۴۰۳)

اقوال المحدثین اور علامہ ابن حجر کی توجیہ:

’’لاحسد‘‘ یعنی حسد کرنے کی رخصت نہیں مگر ان دو خصلتوں میں، یا معنی یہ ہے کہ حسد حسن نہیں، اگر حسن ہے تو مذکورہ دو خصلتوں میں، مگر ان دو خصلتوں کے حصول کے لیے

ترغیب میں از راہ مبالغہ حسد کا لفظ کا استعمال کیا ہے، گویا کہ کہا گیا کہ یہ عظیم خصلتیں ہیں، اگر ان کا حصول مذموم طریقہ سے بھی ہوتا ہے، تب بھی یہ اقدام اٹھایا جاسکتا ہے۔

فاستبقوا الخیرات" لا حسد" أي لا رخصة في الحسد إلا في خصلتين، أو لا يحسن الحسد إن حسن، أو أطلق الحسد مبالغة في الحث على تحصيل الخصلتين؛ كأنه قيل :لو لم يحصلا إلا بالطريق المذموم لكان ما فيهما من الفضل حاملا على الإقسام على تحصيلهما به؛ فكيف والطريق المحمود يمكن تحصيلهما به،وهو من جنس قوله تعالى "فاستبقوا الخيرات". (فتح الباری:۱۰/۹۰رقم الحدیث:۵۰۲۶)

❁ ❁ ❁

باب:٦٧

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الرُّوَيْبِضَةِ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي وَصْفِهِ السِّنِينَ الَّتِي أَمَامَ الدَّجَّالِ مَنْ هُوَ مِنَ النَّاسِ؟

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَمَامَ الدَّجَّالِ سِنِينَ خَوَادِعَ يَكْثُرُ فِيهَا الْمَطَرُ، وَيَقِلُّ فِيهَا النَّبْتُ، وَيُصَدَّقُ فِيهَا الْكَاذِبُ، وَيُكَذَّبُ فِيهَا الصَّادِقُ، وَيُؤْتَمَنُ فِيهَا الْخَائِنُ، وَيُخَوَّنُ فِيهَا الْأَمِينُ وَيَنْطِقُ فِيهَا الرُّوَيْبِضَةُ. قِيلَ: وَمَا الرُّوَيْبِضَةُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ؟ قَالَ: مَنْ لَا يُؤْبَهُ لَهُ. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۰۴) رواہ الطبرانی (۱۲۵)

خلاصۃ الحدیث:

قیامت کا وقوع ایک مسلمہ حقیقت ہے، جس کا انکار درست ہی نہیں؛ بلکہ اس سے ایمان سلب ہوجاتا ہے؛ اس لیے وقوع قیامت پر یقین رکھنا ضروری ہے اور یہ ایمان کا حصہ ہے، اسی بنا پر اس کے بارے میں شک کی گنجائش نہیں، اسی طرح یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ وقوع قیامت کی کوئی تاریخ، دن اور وقت کی تخصیص نہیں ہے، البتہ قرآن وحدیث میں اس کی کچھ علامات مذکور ہیں جن کے ظہور کے بعد قیامت کا وقوع ہوگا، ان میں سے ایک بڑی نشانی دجال کا خروج ہے، یہ جب خروج کرے گا، تو دنیا میں فتنہ ہی فتنہ ہوگا۔

بہر حال اس باب کی پہلی روایت دجالی فتنہ ہی کے تحت ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے فرمایا ہے کہ دجال کے زمانے میں چند سال تک قحط پڑے گا، بارش کثرت سے ہوگی، مگر پیداوار بہت کم ہوگی، اس وقت کاذب یعنی جھوٹے اشخاص کو سچا اور صادق سمجھا جائے گا، اور سچے کو جھوٹا، خائن کو امانت دار سمجھا جائے گا، اور امانتدار کو خائن، اس میں رویبضۃ کلام کرے گا، صحابہ نے دریافت کیا کہ رویبضۃ سے کیا مراد ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اس سے وہ آدمی مراد ہے، جو گمنام ہو اور خامل الذکر ہو۔

مگر دوسری روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رویبضۃ سے فاسق شخص مراد لیا ہے، جو امورعامہ کے سلسلہ میں کلام کرے گا۔

تعارض:

پہلی روایت میں رویبضۃ کی تعریف گمنام شخص سے کی ہے؛ جب کہ حضرت انس کی روایت میں اس سے وہ فاسق شخص مراد ہے، جو امورعامہ میں کلام کرے، ''الفویسق یتکلم في أمر العامة'' بظاہر دونوں احادیث میں تعارض ہے۔

رفع تعارض:

اس میں کوئی اختلاف نہیں؛ کیوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی رویبضۃ کی تعریف فاسق سے کی ہے، تو کبھی گمنام شخص سے، وجہ یہ ہے کہ دونوں صفات کے حامل شخص معاشرہ میں مذموم ہوتے ہیں، جس طرح حق کو باطل، صادق کو کاذب قرار دینا غلط ہے؛ اسی طرح فاسق کا امورعامہ کے سلسلہ میں کلام کرنا غلط ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۰۶)

اقوال المحدثین رویبضہ کی توجیہ میں:

صاحب اعتصام نے بھی اس کا معنی وہی لیا ہے، جس کی تعیین امام طحاوی نے کی ہے، یعنی وہ شخص جو امورعامہ کے سلسلہ میں کلام کرے۔

وفي حديث أشراط الساعة:وأن تنطق الرويبضة في أمر العامة.قيل : وما الرويبضة يا رسول اللّٰه؟ فقال : الرجل التافيه ينطق فى امر العامة...وقال الامام الشاطبى: قالوا هو الرجل التافة الحقير ينطق فى امور العامة، كانه ليس بأهل أن يتعلم في أمور العامة.(الاعتصام:۲/۶۸۱)

اسی طرح ایک دوسری حدیث میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی تشریح کی ہے:

وہ گمنام بے وقعت شخص جو عام رعایا کے امور میں کلام کرے، حالاں کہ وہ اس کے اہل نہیں ہوتے، مگر وہ پورے وثوق کے ساتھ کلام کرے۔

قال الرسول: رجل تافه في أمور العامة، في أمر العامة والناس، السفيه يتكلم في أمر العامة.(مسند احمد:۲/۲۹۱رقم الحدیث:۷۸۹۹)

اور امام شاطبی رقم طراز ہیں:

''رویبضہ'' سے وہ شخص مراد ہے، جو امور عامہ میں کلام کرے، حالاں کہ وہ اس کا اہل نہ ہو:

وقال الإمام الشاطبي:قالوا: هو الرجل التافه الحطير ينطق في أمور العامة؛ كانه ليس بأهل أن يتكلم في أمور العامة فيكلم.(الاعتصام:۲/۶۸۱)

باب:٦٨

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ [التكاثر:٨]

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ: وَأَيُّ نَعِيمٍ وَإِنَّمَا هُمَا الْأَسْوَدَانِ! قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُ سَيَكُونُ. (شرح مشکل الآثار:۱/ ۴۰۷ ☆ رواہ الترمذی (۳۳۵۶) وابن ماجہ (۴۱۵۸))

خلاصۃ الحدیث:

یوں تو ہر وقت انسان پر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی بارش ہوتی رہتی ہے، دنیا اور دنیا کی ساری چیزیں اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمت ہیں، جہاں اللہ نے انسان کو نعمتوں کے استعمال کی اجازت دی ہے، تو وہیں اس کے حقوق کی ادائیگی کی تاکید بھی کی ہے، ورنہ یہی نعمت باعث مصیبت بن جاتی ہے، اسی لیے قرآن میں اللہ نے مال اور اولاد کو فتنہ سے تعبیر کیا ہے۔

﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (تغابن:۱۵)

یہ حقیقت ہے کہ جب انسان کے دل میں یہ بات ہوتی ہے کہ میرا کوئی نگران ہے اور میرے اعمال پر کوئی باز پرس کرنے والا ہے، تو انسان حدود میں رہتا ہے، نہ دوسرے پر کوئی زیادتی کرتا ہے اور نہ اپنے اوپر، حتی کہ اپنے مال کے استعمال کرنے میں احتیاط کرتا ہے کہ اسراف وتبذیر لازم نہ آئے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہماری تمام نعمتوں کے مالک ہیں، اور وہ

قیامت کے دن دنیا کی تمام نعمت وآسائش کے بارے میں سوال کریں گے، جیسا کہ سورہ تکاثر کی آخری آیت میں مذکور ہے۔

﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ پوچھیں گے تم سے اس دن آرام کی حقیقت۔

ایک دوسری حدیث میں ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ محشر میں کوئی آدمی اپنی جگہ سے ہل (سَرَک) نہ سکے گا، جب تک پانچ سوالوں کا جواب اس سے نہ لیا جائے، ایک اس نے اپنی عمر کو کن کاموں میں فنا کیا، دوسرے اس نے اپنی جوانی کو کن کاموں میں خرچ کیا؟ تیسرے جو مال اس نے حاصل کیا، وہ کس طریقہ پر؟ جائز یا ناجائز طریقہ سے حاصل کیا؟ چوتھے یہ کہ اس مال کو کہاں کہاں خرچ کیا؟ پانچویں یہ کہ جو علم اللہ نے اس کو دیا تھا اس پر کتنا عمل کیا؟

عن ابن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تزول قدما ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يسأل عن خمس، عن عمره فيم أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه، وماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وماذا عمل فيما علم. (ترمذی رقم الحدیث:۲۴۱۶)

اسی طرح اس باب کی حضرت زبیر والی پہلی روایت میں یہ ذکر ہے کہ جب سورہ تکاثر کی آخری آیت ''ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ'' نازل ہوئی، تو صحابہ کرام نے استفسار کیا یا رسول اللہ، (وأي نعيم) وہ کون سی نعمت ہے؟ جس کے بارے میں سوال ہوگا، حالاں کہ ہمارے پاس صرف اسودین (کھجور، پانی) ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: عنقریب نعمتیں ہوگی۔

البتہ حضرت ابوعسیب کی روایت میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سوال سے تین نعمتوں کو مستثنی کیا ہے، جن کے بارے میں سوال نہیں ہوگا، یعنی روٹی، کپڑا، اور مکان۔

فقال عمر: إنا لمسئولون عن هذا يوم القيامة؟ قال: نعم إلا من ثلاث: كسرة يسد بها الرجل جوعه، وخرقة يواري بها عورته، وحجر يدخل فيه من الحر والبرد. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۰۸)

تعارض:

پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نعمتیں بقدر ضرورت ہیں، ان کے متعلق سوال نہیں کیا جائے گا؛ جب کہ دوسری روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کھجور اور پانی کے متعلق بھی فرمایا کہ اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا؟

رفع تعارض:

دوسری روایت میں جس کے متعلق یہ ذکر ہے کہ قیامت کے دن سوال کیا جائے گا اس سے وہ نعمتیں مراد ہیں جو ضرورت وقوت سے زائد تھیں، اس لیے حضور نے فرمایا کہ اس کے متعلق بھی سوال کیا جائے گا۔

البتہ وہ نعمتیں جو بقدر ضرورت ہیں ان سے متعلق سوال نہیں ہوگا، جیسا کہ پہلی روایت میں ذکر ہے۔

فكان في هذا الحديث تبيان ما ذكرنا ; لأن فيه أنهم مسئولون عن البسر الذي أكلوه وعن الماء الذي شربوه ; لأنهما فضل عن الكسرة التي يسدون بها جوعهم، وعن الخرقة التي يوارون بها عوراتهم، وعن الحجر الذي يقيهم الحر والبرد. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۰۹)

باب: ٦٩

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَارُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَوَابِ مَنْ سَأَلَهُ عَنِ السَّاعَةِ.

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ السَّاعَةِ؟ فَقَالَ: "مَا أَعْدَدْتَ لَهَا" قَالَ: حُبَّ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ قَالَ: "أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ". (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۱۴☆ رواہ البخاری (۳۶۸۸، و۶۱۶۷، و۷۱۵۳) ومسلم (۲۶۳۹) والترمذی (۲۳۸۵)

خلاصۃ الحدیث:

یقیناً غیب کی پانچ باتیں دراصل غیب کی کنجیاں ہیں، جن کا علم اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو نہیں، قیامت کے آنے کا صحیح وقت نہ کسی نبی کو ہے، نہ کسی کو فرشتہ، البتہ اس کا علم صرف اللہ کو ہی ہے، اسی طرح بارش کب، کہاں اور کتنی ہوگی؟ اسی طرح حاملہ کے پیٹ میں کیا ہے؟ کل وہ کیا کرے گا؟ وہ کہاں مرے گا؟ بہر حال ان سبھوں کا علم اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو نہیں، جیسا کہ قرآن میں ہے:

﴿إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿٣٤﴾﴾ (لقمان)

الغرض اسی قیامت کی آمد کے سلسلہ میں اس باب میں روایات جمع کی گئی ہیں، پہلی

روایت حضرت انس کی ہے، ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قیامت کے سلسلہ میں سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب میں فرمایا: اس کے لیے آپ نے کیا تیاری کی ہے؟ انہوں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول ؐ سے محبت کرتا ہوں، پھر رسول اللہ نے کہا کہ قیامت کے دن اسی کے ساتھ تمہارا حشر ہوگا، جس کے ساتھ محبت کرتا ہے۔ (أنت مع من أحببت)

چنانچہ علامہ ابن حجرؒ نے قول رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی توجیہ اس طرح کی ہے: قوله (إنك مع من أحببت) أي ملحق بهم حتى تكون من زمرتهم. (فتح الباری: ۱۲/ ۱۹۳، رقم الحدیث: ۶۱۶۷)

حضرت انس کی روایت کے علاوہ حضرت عائشہ کی روایت کو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے، یہ روایت بھی قیامت سے متعلق ہے؛ البتہ سائل کے سوال کا جواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہاں دوسرے طریقہ پر دیا ہے، "إن بقي هٰذا لم يقتله الهرم حتى تقوم عليه الساعة."

اگر یہ زندہ رہا؛ اسے بڑھاپا آنے سے پہلے قیامت آجائے گی، یہاں انسان پر موت کا آنا قیامت صغریٰ ہے۔

اشکال:

دونوں روایتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سائل کو اس کے سوال کے مطابق جواب کیوں نہیں دیا؟

جواب:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں اعرابی کو وہی جواب دیا، جس کا اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے:

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَيَّانَ مُرْسٰىهَا ؕ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّيْ ۚ لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَاۤ اِلَّا هُوَ ؔۘ ثَقُلَتْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ لَا تَاْتِيْكُمْ اِلَّا بَغْتَةً ؕ يَسْـَٔلُوْنَكَ كَاَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ؕ قُلْ

إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾ (الاعراف:۱۸۷)

فكان جوابه لهم عن ذلك الجواب الذي ذكر عنه في هذين الأثرين منتهيا فيه إلى ما أمره الله تعالى بالانتهاء إليه في ذلك المعنى. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۱۶)

علامہ کرمانی کا جواب:

علامہ کرمانیؒ نے اس سے مختلف، ایک اور بات لکھی ہے:

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ جواب علی اسلوب الحکیم کی قبیل سے ہے، یعنی قیامت کبریٰ کی بابت سوال کرنا چھوڑو کہ اس کا علم صرف اللہ ہی کو ہے، البتہ اس وقت کے بارے میں پوچھو جس میں تمہارے عہد کا اختتام ہے، یہی تمہارے لیے اولیٰ ہے؛ کیوں کہ اس کی معرفت تمہارے لیے نیک اعمال بجالانے کی محرک ہوگی، اس سے قبل کہ وقت ہاتھ سے نکل جائے، کیوں کہ کوئی نہیں جانتا کب اسے رخت سفر باندھنا پڑ جائے؟

ويجمع بينها بأن سأله والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فلم يجبه حينئذ؛ فلما انصرف من الصلاة وخرج من المسجد رآه فتذكر سؤاله أو عاوده الأعرابي في السؤال، فأجابه حينئذ قوله ما أعددت لها؟ قال الكرماني: سلك مع السائل أسلوب الحكيم وهو تلقي السائل بغير ما يطلب مما يهمه أو هو أهم. (فتح الباری:۱۲/۱۹۹ رقم الحدیث:۶۱۷۱)

باب: ۷۰

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: ”فَصْلُ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةُ السَّحَرِ“

عَنْ عَمْرٍو، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَصْلُ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةُ السَّحَرِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۱۷) رواہ مسلم (۱۰۹۹ ☆ وابوداود (۲۳۴۳) والترمذی (۷۰۹)

خلاصۃ الحدیث:

ارکان اسلام پانچ ہیں، اس کا ایک اہم رکن روزہ ہے، روزہ وہ بدنی عبادت ہے جس کا اجر اور صلہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے دینے کا وعدہ فرمایا ہے، ”الصوم لي وأنا أجزی به“ اسی طرح روزہ رکھنے والوں کے لیے جنت کا ایک دروازہ ”ریان“ خاص ہے، جس سے صرف روزہ دار جنت میں داخل ہوں گے۔

روزہ اسلام سے پہلے قوموں پر فرض تھا، اسی طرح اہل کتاب پر بھی؛ لیکن اہل کتاب رات میں سونے کے بعد سحری نہیں کھاتے؛ بلکہ سونے کے بعد تمام چیزیں ان پر حرام ہوجاتی، ابتداء اسلام میں صحابہ کرام بھی اسی طرح روزہ رکھتے تھے؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو منسوخ کیا۔

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ. (بقرہ:۱۸۷)

تم لوگوں کے واسطے روزہ کی شب میں اپنی بیبیوں سے مشغول ہونا حلال کردیا گیا ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسلمان اور اہل کتاب کے روزہ میں فرق امتیاز کیا اور مسلمانوں کے لیے سحری کھانے کو مسنون قرار دیا، اوراسی کو حد فاصل قرار دیا۔

جیسا کہ حدیث الباب میں فرمایا ہے:

فصل ما بين صيامنا و صيام أهل الكتاب أكلة السحر.

ہمارے اور اہل کتاب کے روزہ کے درمیان سحری کھانا حد فاصل ہے۔

اقوال المحدثین:

یعنی سحر میں اہل کتاب مسلمانوں کی مخالفت کرتے، سحری نہیں کھاتے، نیز بدائع کے حوالہ سے مذکور ہے کہ صائم کے لیے سحری کھانا مسنون ہے، حضرت عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ ہمارے اور اہل کتاب کے روزہ میں حد فاصل سحری کا کھانا ہے، اور اس میں تاخیر کرنا سنت ہے، اور سحری انبیاء کے سنن اور اخلاق میں سے ہے۔

قال صاحب البذل: ففي السحر مخالفة أهل الكتاب فإنهم لا يتسحرون، وقال في البدائع: ليس للصائم السحور لما روي عن عمرو بن العاص مرفوعا أنه قال: إن فصلا بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر، والسنة فيه التاخير، فإنه روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه من سنن المرسلين، وفي رواية من أخلاق المرسلين. (بذل المجهود:۸/۴۸۰)

روزہ میں تین تبدیلی:

امام طحاوی نے حضرت معاذ بن جبل کی روایت کو پیش کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ نماز کی طرح روزہ میں تین تبدیلیاں ہوئی ہیں۔

(۱) مدینہ ہجرت کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ مہینہ میں تین دن اور عاشوراء کا روزہ رکھتے؛ لیکن آیت صوم "**کتب علیکم الصیام**" نازل ہوئی، تو عاشوراء کی فرضیت ختم ہوگئی۔

(۲) ابتداء میں روزہ کو اختیاری عبادت سمجھتے حتی کہ صحت مند بھی روزہ نہیں رکھتے، اس کے بجائے فدیہ دے دیتے، اس وجہ سے دوسری آیت "**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**" (بقرہ) نازل ہوئی اور اختیار کا پہلو ختم ہوگیا، اور معذور کے علاوہ کسی کے لیے افطار کی اجازت باقی نہیں رہی، بلکہ روزہ رکھنا سب پر ضروری ہوگیا۔

(۳) تیسری تبدیلی: پہلے سونے کے بعد رات میں کھانے کی اجازت نہیں تھی اور نہ رات میں بیوی سے ہمبستری کی، چنانچہ ایک مرتبہ حضرت صرمۃ بن قیس تھکے ماندے تشریف لائے، عشا کی نماز ادا کی اور کھانا کھانے سے پہلے سو گئے حتی کہ سحری بھی نہیں کھا سکے، دوسرے دن روزہ کی نیت کر لی، صبح ہوئی ان کی لاغری کو رسول اللہ نے دیکھا تو آپ کو بڑا رحم آیا۔

اسی وجہ سے تیسری آیت نازل ہوئی "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ" (۱۸۷)، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ تم لوگوں کے واسطے روزہ کی شب میں اپنی بیویوں سے مشغول ہونا حلال کر دیا گیا۔

جیسا کہ حضرت معاذ بن جبل کی روایت میں تینوں حالات کی طرف اشارہ ہے۔

عن معاذ بن جبل قال: أحلت الصلاة ثلاثة أحوال، واحيل الصوم ثلاثة أحوال.

(شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۱۸)

معجم کبیر میں تینوں حالات اس طرح ہیں:

(۱) وأما أحوال الصيام؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فجعل يصوم من كل شهر ثلاثة أيام، وصام عاشوراء، وصام سبعة عشر شهرا من ربيع إلى

شهر ربيع إلى شهر رمضان، ثم إن الله عز وجل فرض عليه شهر رمضان، وأنزل عليه: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ إلى قوله: ﴿فدية طعام مسكين﴾.

(۲) فكان من شاء صام، ومن شاء طعم وأجزأه ذلك، ثم إن الله أثبت صيامه على المقيم الصحيح، ورخص فيه للمريض والمسافر، وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام، وأنزل عليه: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾.

(۲) وكانوا يأكلون ويشربون، ويأتون النساء ما لم يناموا، فإذا ناموا امتنعوا من ذلك، ثم إن رجلا يقال له: صرمة ظل يومه صائما يعمل، فجاء إلى أهله فنام قبل أن يفطر فأصبح صائما، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم من آخر النهار قد جهد جهدا شديدا... فانزل الله : أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ .(ابوداود: رقم الحدیث/۵۰۷، المعجم الکبیر رقم الحدیث: ۲۷۰)

الغرض ان واقعات اور روزہ میں تین تبدیلیاں نقل کرنے کے بعد امام طحاوی نے یہی ذکر کیا ہے کہ مسلمان اور اہل کتاب کے روزہ میں "أكلة السحر" کا فرق ہے، نیز رات میں سوتے ہیں، تو پھر کھاتے نہیں؛ بلکہ رات اور دن غروب شمس تک روزہ کی حالت میں رہتے ہیں، اس کے بعد کھاتے ہیں۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۲۱)

باب: ۷۱

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا رَوَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي رُؤْيَةِ هِلَالِ رَمَضَانَ

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَرْمَلَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنِي كُرَيْبٌ، أَنَّ أُمَّ الْفَضْلِ بِنْتَ الْحَارِثِ، بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالشَّامِ، فَقَالَ: قَدِمْتُ إِلَى الشَّامِ فَقَضَيْتُ حَاجَتَهَا وَاسْتَهَلَّ عَلَيَّ شَهْرُ رَمَضَانَ وَأَنَا بِالشَّامِ فَرَأَيْنَا الْهِلَالَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ، ثُمَّ قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فِي آخِرِ الشَّهْرِ فَسَأَلَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ أَشْيَاءَ ثُمَّ ذَكَرَ الْهِلَالَ، قَالَ: مَتَى رَأَيْتَ الْهِلَالَ؟ قُلْتُ: رَأَيْتُهُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ، قَالَ: أَنْتَ رَأَيْتَهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ وَرَآهُ النَّاسُ فَصَامُوا وَصَامَ مُعَاوِيَةُ. قَالَ: لَكِنَّا رَأَيْنَاهُ لَيْلَةَ السَّبْتِ فَلَا نَزَالُ نَصُومُ حَتَّى نُكْمِلَ ثَلَاثِينَ أَوْ نَرَاهُ، فَقُلْتُ: أَلَا تَكْتَفِي بِرُؤْيَةِ مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ؟ قَالَ: لَا، هَكَذَا أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۲۲)

رواہ مسلم (۱۰۸۷) وابوداود (۲۳۳۲) والترمذی: ۶۹۳۰)

خلاصۃ الحدیث:

بدنی عبادات میں روزہ وہ عبادت ہے جو غیر معمولی اہمیت کے حامل ہے، نماز کی طرح اس کے لیے بھی ایک وقت ضروری ہے، وہ رمضان کا مہینہ ہے؛ البتہ نماز کے لیے اوقات ظرف ہیں اور روزہ کے لیے معیار۔

بہر حال روزہ کی فرضیت رؤیت ہلال پر مبنی ہے، جس کا فیصلہ امیر المؤمنین یا اس کے نائب اور رؤیت ہلال کمیٹی شرعی شہادت کی صورت میں کرتے ہیں، جیسا کہ اللہ کے رسول نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے۔

صوموا الرویته وافطروا الرویته۔ (ترمذی، رقم الحدیث: ۶۸۴)

چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔

رؤیت ہلال سے متعلق ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لیے معتبر ہوگی یا نہیں؟ اس میں اکثر فقہاء کی رائے یہی ہے کہ اختلاف مطلع معتبر نہیں ہے، یعنی ایک جگہ کی رویت پوری دنیا میں معتبر ہوگی، حنفیہ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ البتہ بعض دوسرے مشائخ نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا ہے، طحاوی نے اس کو راجح قرار دیا ہے، شوافع کے یہاں بھی یہی قول راجح ہے۔

چنانچہ حدیث باب ام الفضل کی روایت شوافع کی دلیل ہے کہ ملک شام کی رؤیت اور امیر معاویہ کی رؤیت کو حضرت ابن عباسؓ نے معتبر نہیں مانا۔

تعارض:

حدیث الباب میں ہے کہ ملک شام میں جمعہ کی رات میں حضرت کریب نے رمضان کا چاند دیکھا، جمعہ سے وہاں کے لوگوں نے روزہ رکھا، مگر جب حضرت کریب رمضان کے اخیر میں مدینہ آئے، تو ابن عباس کے سامنے ملک شام کی رؤیت کی خبر دی، تو ابن عباس نے ان کی رویت کا اعتبار نہیں کیا اور فرمایا کہ: حضورؐ نے ایسا ہی کہا تھا؛ جب کہ عکرمہ کی روایت میں ہے کہ ایک اعرابی نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے رؤیت ہلال کی گواہی دی، تو اس بنیاد پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رؤیت ہلال کا فیصلہ کیا اور روزہ رکھنے کا حکم فرمایا، لہٰذا اس اعتبار سے

حضرت ابن عباس کی روایت اوران کے عمل میں تعارض پایا جارہا ہے۔

عن ابن عباس، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبصرت الهلال؟ فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله؟ قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا.

فسأل سائل فقال: أيضاد هذا ما روي عن ابن عباس سواه في هذا المعنى. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۲۳)

جمع وتطبیق:

اصل بات یہ ہے کہ دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں؛ کیوں کہ دونوں دو اوقات اور دو حالات پر مبنی ہیں۔

جہاں تک حضرت کریب کی روایت کا تعلق ہے، توانہوں نے حضرت ابن عباس کو ایسے وقت میں رویت ہلال کی خبر دی، جس وقت اس کے مطابق عمل کرنا اور روزہ رکھنا متعذر رتھا، کیوں کہ انہوں نے رمضان کے اخیر دنوں میں رویت کی خبر دی تھی، اس لیے اس وقت کے اعتبار سے فیصلہ نہیں کیا، البتہ ۲۹ روزے پورا کرنے کے بعد ایک روزہ کی قضا کرنے کا حکم دیا۔

جہاں تک دوسری حدیث کا تعلق ہے تو حضرت عکرمہ کی روایت میں اعرابی نے رمضان شروع ہونے سے پہلے خبر دی تھی اور اس کی رویت میں ایک شخص کی شہادت کافی ہے، اس لیے اس کی گواہی کی بنیاد پر حضور نے روزہ رکھنے کا فیصلہ فرمایا۔

چوں کہ رمضان کے چاند کی رؤیت اور ہلال عید کی رؤیت میں علماء نے فرق کیا ہے، چنانچہ اگر آسمان پر بادل یا گردوغبار ہو (مطلع صاف نہ ہو)، توصرف ایک عادل یا مستور الحال مسلمان کی بھی گواہی قبول کر لی جاتی ہے اور گواہی میں اس کا ''اشہد'' (میں

گواہی دیتا ہوں) کا لفظ کہنا بھی ضروری نہیں ہوتا۔

رہی بات عید کے چاند کی تو اگر ۲۹ کو آسمان پر بادل وغیرہ نہ ہوں اور مطلع صاف ہو، تو جم غفیر کی رؤیت ضروری ہوگی، اور اگر عید کی رات کو مطلع صاف نہ ہو؛ آسمان میں بادل ہو، تو ایک شخص کی گواہی کا اعتبار نہیں ہوگا، چاہے وہ کتنا ہی پرہیزگار اور دیندار ہی کیوں نہ ہو۔

اس سے ائمہ احناف کا نقطہ نظر ثابت ہوتا ہے کہ رمضان کی رویت میں ایک شخص کی شہادت کافی ہے، مگر ہلال فطر میں یہ کافی نہیں۔ (حوالہ سابق)

صاحب کتاب نے اسی طرح دونوں حدیث کے تعارض کو دور کرتے ہوئے لکھا ہے:

فكان جوابنا في ذلك أن كل واحد من هذين الحديثين غير مضاد للآخر، وأن حديث عكرمة هو على استعمال شهادة الواحد من المسلمين على رؤية هلال رمضان، وحديث كريب فيه إخباره ابن عباس برؤية هلال شهر رمضان في وقت قد فات استعمال الصيام بتلك الرؤية. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۲۵)

اقوال المحدثین:

صاحب الدر المنضود نے قول ابن عباس "فلا نزال نصومه حتى تكمل الثلاثين أو نراه" کے تحت دو تاویل کی ہے:

(۱) ایک یہ کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس صورت میں اہل شام کی رویت کا اعتبار نہیں کریں گے، وجہ یہ کہ گرچہ ابتداء کے لحاظ سے اس واقعہ کا تعلق ہلال رمضان سے ہے، مگر جب کہ رمضان کا اخیر ہو تو اس کا تعلق ہلال عید سے ہوگیا، دوسری بات یہ ہے کہ ہلال رمضان کے ثبوت میں اگر چہ عدل واحد کی شہادت کافی ہے؛ لیکن ہلال عید کے ثبوت کے لیے شہادت عدلین بالاتفاق ضروری ہے، عدل واحد کی شہادت معتبر نہیں۔

(۲) حضرت ابن عباس کے جواب میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کی مراد نفی اعتبار سے مطلقا ہے اور علی العموم ہے، (صرف اس صورت خاصہ میں نہیں) تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ حضرت ابن عباس کی اپنی رائے ہے اور وہ اگر چہ اس کو حضورؐ کی حدیث کی طرف منسوب کر رہے ہیں؛ لیکن ایسی کوئی صریح حدیث ذخائر حدیث میں موجود نہیں ہے، لہٰذا غالب یہ ہے کہ ان کا اشارہ اس سے اس مشہور حدیث مرفوع کی طرف ہے "صوموا لرؤیته وافطروا لرؤيته" اور اس حدیث سے اختلاف مطالع کے معتبر ہونے پر استدلال کیا نہیں جا سکتا، اس لیے کہ جمہور علماء یہ فرماتے ہیں کہ جب ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ لیا ہے، تو جماعت مسلمین نے گویا چاند دیکھ لیا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسلمانوں کو خطاب کر کے یہی فرماتے ہیں کہ تم لوگ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور اسی طرح افطار کرو، تو جب مسلمانوں کی ایک جماعت نے چاند دیکھ لیا، تو سب لوگوں پر صیام کا حکم عائد ہو گیا، اس لیے کہ ہر شخص کی رویت اور اس کا چاند دیکھنا یہ تو بالا جماع ضروری نہیں۔ (الدر المنضود کتاب الصیام: ۴/ ۱۸۷)

اسی طرح صاحب بذل نے بھی تحریر کیا ہے:

اس حدیث کا حکم عام ہے، کسی محلہ والوں کے ساتھ خاص نہیں، لہٰذا جب مسلمانوں کی ایک جماعت اور ایک قریہ کے لوگ چاند دیکھ لیں گے، تو سب لوگوں پر صیام کا حکم عائد ہوگا۔

لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه الخ . وهذا لا يختص بأهل ناحية على جهة الإنفراد؛ بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين، فالإستدلال به على لزوم رؤية أهل بلد بغيرهم من أهل البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم؛ لأنه إذا رآه أهل بلد فقد رآه المسلمون فيلزم غيرهم والزمهم. (بذل المجهود: ۸/ ۴۶۴ رقم الحدیث: ۲۳۳۲)

❁ ❁ ❁

باب: ۷۲

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمِقْدَارِ مِنَ الْحَالِ الَّذِي تَحْرُمُ بِهِ الْمَسْأَلَةُ

حَدَّثَنِي رَبِيعَةُ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي كَبْشَةَ السَّلُولِيِّ، حَدَّثَنِي سَهْلُ بْنُ الْحَنْظَلِيَّةِ، قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ سَأَلَ النَّاسَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى فَإِنَّمَا يَسْتَكْثِرُ مِنْ جَمْرِ جَهَنَّمَ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! وَمَا ظَهْرُ غِنًى؟ قَالَ: أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ عِنْدَ أَهْلِهِ مَا يُغَدِّيهِمْ أَوْ مَا يُعَشِّيهِمْ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۲۷ ☆ رواہ ابوداود (۱۶۲۹) واحمد: ۴/ ۱۸۰-۱۸۱)

خلاصۃ الحدیث:

زکوٰۃ مالی عبادت میں سے وہ عبادت ہے جس سے ایک طرف صاحب مال کا مال پاک اور صاف ہوتا ہے، تو وہیں دوسری طرف مستحقین کی بڑی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، اسی لیے سقوط فرضیت کے لیے مستحقین اور مصارف میں خرچ کرنا ضروری ہے اور غیر مستحق کا زکوٰۃ لینا درست نہیں ہے اور نہ اس کے لیے سوال کرنا۔

البتہ اس سلسلہ میں یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ کس کے لیے زکوٰۃ کا سوال کرنا درست ہے؟ اور اس کے لیے کیا معیار ہے؟

اس کے سلسلے میں امام طحاوی نے کئی احادیث ذکر کی ہیں:

ایک سہل بن الحنظلہ کی روایت ہے کہ جس کے پاس صبح وشام کا کھانا ہے، پھر وہ لوگوں سے زکوٰۃ کا سوال کرتا ہے؛ وہ دراصل اپنے لیے جہنم کی آگ میں اضافہ کرتا ہے۔

البتہ دوسری حدیث میں اوقیہ کی تحدید ہے کہ جس کے پاس اس مقدار میں مال ہے، تو اس کے لیے سوال کرنا درست نہیں۔

"من سأل منكم وعنده اوقية فقد سأل الحافا۔" (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۲۸)

اسی طرح ابن مسعود کی روایت میں مطلقا فرمایا ہے کہ اگر ضرورت کے مطابق مال ہے، پھر وہ سوال کرتا ہے، تو ایسے شخص کے لیے بڑی وعید آئی ہے کہ قیامت کے دن منھ نوچا ہوا ہوگا (اس کے چہرہ پر علامت ہوگی) نیز اس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مالداری (غنی) کا معیار پچاس درہم کا مالک ہونا ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۲۸)

تعارض:

ان ہی روایات کی بنا پر ائمہ اور فقہاء کی رائے مختلف ہیں، امام ابوحنیفہ کی رائے کا مدار حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت پر ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ جس کے پاس پچاس درہم یا اس کی قیمت کے برابر سونا ہے، تو اس کے لیے سوال کرنا درست نہیں۔

اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں؛ پہلی روایت یہ ہے کہ زکوٰۃ لینا اور سوال کرنا اس شخص کے لیے حلال نہیں جو پچاس درہم چاندی کی قیمت کے برابر نقدی کے مالک ہو۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں غنی کا معیار آدمی کی حالت ہے، جس شخص کو اتنی آمدنی ہے، جو اس کی ضرورت کے لیے کافی ہے، اس کے لیے تو زکوٰۃ کا لینا اور سوال کرنا حلال نہیں، اگر چہ وہ کسی چیز کا مالک نہ ہو۔

اور جو شخص حالت احتیاج میں ہے، اس کے لیے زکوٰۃ کا لینا اور سوال کرنا حلال ہے؛

اگر چہ وہ بقدر نصاب مال کا مالک کیوں نہ ہو، اور یہی قول امام مالک اور امام شافعی کا بھی ہے۔ (معارف السنن بحوالہ مظاہر حق: ۲/ ۶۳۰)

امام طحاوی نے مذکورہ مسئلہ کے تحت سہل بن حنظلہ، ابن مسعود کی حدیث مزنی کو ذکر کرنے کے بعد حدیث مزنی میں جو مقدار مذکور ہے اس کو معیار قرار دیا ہے۔ اسی کو اولیٰ اور راجح قرار دیا ہے، اور وہ پانچ اوقیہ ہے، نیز یہ قلمبند کیا ہے، کہ اگر کسی کے پاس پانچ اوقیہ کے برابر مال ہے، تو اس کے لیے زکوٰۃ لینا اور اس کا سوال کرنا درست نہیں۔

فكان المقدار الذي في حديث المزني هو المقدار الذي يتناهى تحريم المسألة عند وجوده، فصار أولى هذه المقادير التي رويناها بالاستعمال في هذا الباب. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۳۰)

جمع وتطبیق:

صاحب بذل لکھتے ہیں کہ کسی کے پاس اتنا مال ہے جس سے صبح شام کے کھانے کا انتظام ہوجاتا ہے، تو عام طور پر وہ غنی ہے، اور یہ مقدار پچاس درہم ہے اور حدیث میں اس کے قریب قریب اوقیہ کا لفظ آیا ہے، ایک قول یہ ہے ''حديث ما يغنيه'' حدیث اوقیہ سے منسوخ ہے اور حدیث اوقیہ حدیث خمسین سے منسوخ ہے اور وہ اس روایت میں ہے '' من سأل الناس وعنده عدل خمس أواق فقد سأل إلحافا.'' والظاهر أن من وجد قدر ما يغديه ويعشيه على دائم الأوقات أو في اغلبها فهو غني...، وكان هذا القدر اعنى خمسين درهما ومما يقرب منه فى الحديث اعنى الاوقية .وقيل :حديث ما يغنيه منسوخ بحديث الاوقية، وهو منسوخ بحديث خمسين، وهو منسوخ بما روي مرسلا'' من سأل الناس وعنده عدل خمس أواق فقد سأل إلحافا'' وعليه أبو حنيفة. (بذل المجهود: ۶/ ۴۶۲)

امام خطابیؒ رقمطراز ہیں:

اہل حجاز کے نزدیک اوقیہ کی مقدار ۴۰ درہم ہے، اسی وجہ سے ابوعبید القاسم بن سلام نے تحدید مقدار غنا میں اس حدیث کو معیار تسلیم کیا ہے، حالاں کہ بعض لوگوں نے ۵۰ درہم کو معیار غنا مانا ہے، اور اس صورت میں سوال کو ناجائز کہا ہے، اسی طرح سفیان ثوری، ابن مبارک، احمد، اسحاق نے معیار غنا میں ۵۰ درہم والی روایت کو نقل کیا ہے، حالاں کہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس کے پاس پچاس درہم ہوتو اس کے لیے سوال کرنا درست نہیں، تاہم سوال کرنا مکروہ ہوسکتا ہے، اس لیے کہ سوال کرنا ضرورت کے وقت جائز ہے اور جب مقدار کفایت مال ہو، تو ضرورت باقی نہیں رہتی، تو اس صورت میں درست نہیں۔

قال الخطابي: والأوقية عند أهل الحجاز أربعون درهما حرمت عليه الصدقة. وذهب قوم من اهل العلم إلىٰ تحديد الغنى التى تحرم معه الصدقة بخمسين درهما، ورأوه حداً في غنى من تحرم عليه بصدقة فهم سفيان الثورى وإبن المبارك وأحمد و إسحاق.——— وليس الحديث إن من ملك خمسين درهما لم تحل له الصدقة؛ إنما فيه كره له المسألة فقط، وقال مالك والشافعى: لا حد للغنى معلوم توسعة وطاقة فاذا إكتفى بما عنده حرمت عليه الصدقة، وجعل أبو حنيفة وأصحابه الحد فيه مائتى درهم، وهو النصاب الذي تجب فيه الزكاة. (عون المعبود شرح سنن ابی داود: ۳/ ۳۸ ۳ رقم: ۱۶۲۴)

اشکال:

امام طحاوی نے زکوٰۃ کے لیے سوال کو حرام قرار دینے میں اس مقدار کو کیوں متعین کیا جو سب سے زیادہ (اغلظ) تھی؟

فإن قال قائل فكيف استعملت في هذا أغلظ المقادير بدءا ثم استعملت بعده ما

هو أخف منه حين استعملتها كلها كذلك ولم تستعمل الأخف منها أولا ثم بعده ما هو أغلظ منه حتى تأتي عليها كلها؟ (شرح مشکل الآثار:۱/۴۳۰)

جواب:

اصلاً چیزوں کی تنسیخ دو وجہوں سے ہوتی ہے۔ایک عقوبت کے طور پر اور دوسری بغیر عقوبت کے،جس نسخ کا تعلق عقوبت (سزا) سے ہے اس کو نسخ التخفیف بالتغلیظ کہتے ہیں۔

اس کی مثال یہودیوں کے سلسلہ میں نازل کردہ آیت ہے۔

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا. (نساء:۱۶۰)

چنانچہ یہود کے بڑے بڑے جرائم کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بہت سی حلال،طیب اور نافع چیزیں حرام قرار دے دیں۔ (معارف القرآن:۲/۶۰۶)

اور جس کا تعلق عقوبت سے نہیں ہے،اسے نسخ التغلیظ بالتخفیف کہتے ہیں،چوں کہ یہ اللہ کی طرف سے انعام واکرام ہوتا ہے اور اللہ کی رحمت کا مظہر ہوتا ہے۔

اس کی مثال قتال کے باب میں جو تخفیفی احکام آئے ہیں،اور آیات نازل ہوئی ہیں،وہ ہیں۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ...الآية. (الانفال:۶۵)

اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ مومنین کو جہاد کی ترغیب دیجئے،اگر تم میں بیس آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو وہ دوسو پر غالب آجائیں گے۔

الغرض اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو لڑائی میں اپنے جیسے دس مقابل سے مقابلہ کا حکم دیا،راہ فرار اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی،ہاں! جب مسلمان میں ضعف زیادہ آگیا،تب تخفیف کا حکم فرمایا،اور ارشاد ہوا:

الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا. (انفال:۶۶)

اب اللہ تعالیٰ نے تم پر تخفیف کردی، اگر تم میں کے سو آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دوسو پر غالب آجائیں گے۔ (معارف القرآن: ۲/۲۷۷)

فكان جوابنا له أن نسخ الأشياء تكون بمعنى من معنيين فمعنى منها للعقوبة وهو نسخ التخفيف بالتغليظ، وهو قول الله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا﴾ [النساء: ١٦٠] الآية، ومعنى منها بخلاف العقوبة، وهو نسخ التغليظ بالتخفيف، وذلك رحمة من الله وتخفيف عن عباده ومنه قوله تعالى: ﴿يا أيها النبی حرض المؤمنين على القتال﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى قوله: ﴿من الذين كفروا﴾. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۳۰)

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے: تحریم خمر کی طرح تحریم مسئلہ صدقہ میں تدریجاً ادنی سے اعلیٰ کی طرف حکم نازل ہوا۔

"فيكون الحكم تدريجا بمقتضى الحكم كما وقع فی تحريم الخمر". (مرقاة المفاتیح: ۴/۳۰۹)

الغرض احناف کا عمل خمس اواق والی روایت پر ہے، اس کی مقدار ۲۰۰ درہم ہے، اسی روایت سے صبح وشام کے کھانے کی مقدار والی حدیث منسوخ ہے، لہٰذا جس کے پاس دوسو درہم ہے، اس کے لیے صدقہ لینا درست نہیں ہے۔

من سأل الناس وعنده عدل خمس أواق، فقد سأل إلحافا، وعليه أبو حنيفة اهـ، وتقدم أن في مذهبه من ملك مائتي درهم يحرم عليه أخذ الصدقة، ومن ملك قوت يومه يحرم عليه السؤال... الخ. (مرقاة: ۴/۳۰۹رقم: ۱۸۴۷)

باب: ۷۳

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ لِقَبِيصَةَ بْنِ الْمُخَارِقِ الْهِلَالِيِّ: إِنَّ الْمَسْأَلَةَ حَرُمَتْ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ ثُمَّ ذَكَرَهُنَّ، ثُمَّ أَعْقَبَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْمَسْأَلَةِ فَهِيَ سُحْتٌ.

عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ الْمُخَارِقِ، أَنَّهُ تَحَمَّلَ بِحَمَالَةٍ فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: نُخْرِجُهَا عَنْكَ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ أَوْ نَعَمِ الصَّدَقَةِ يَا قَبِيصَةُ، إِنَّ الْمَسْأَلَةَ حَرُمَتْ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: رَجُلٍ تَحَمَّلَ بِحَمَالَةٍ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُؤَدِّيَهَا ثُمَّ يُمْسِكَ، وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَاجْتَاحَتْ مَالَهُ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ أَوْ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ ثُمَّ يُمْسِكَ، وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ حَتَّى تَكَلَّمَ ثَلَاثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَى مِنْ قَوْمِهِ أَنْ قَدْ حَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ أَوْ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ، ثُمَّ يُمْسِكَ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۳۲ ☆ رواہ احمد: ۳/ ۴۷۷، والدارقطنی: ۲/ ۱۲۰)

خلاصۃ الحدیث:

ضرورت منداور سائل کا کسی کے سامنے دست سوال دراز کرنا درست ہے؛ لیکن تقویٰ اور استغناء کے خلاف ہے، نیز یہ ذلت و رسوائی کا سبب ہے، اسی لیے ایک حدیث میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے " الید العلیا خیر من الید السفلی." (یعنی اوپر والا ہاتھ نیچے

والے ہاتھ سے بہتر ہے۔

چنانچہ علماء کا اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت شرعی کے کسی کے سامنے ہاتھ پھیلانا اور سوال کرنا حرام ہے، البتہ تین اشخاص کے لیے مال کا سوال کرنا درست اور جائز ہے۔

(۱) ایک وہ شخص ہے جو دَین کا ضامن بن گیا ہے، تو اس کے لیے سوال کرنا درست ہے۔

(۲) دوسرا وہ شخص ہے، جس کو کسی آفت (مثلاً قحط وغیرہ) نے آگھیرا ہو، اور اس آفت نے اس کی مالی حالت کو تباہ کر دیا ہو، تو اس کے لیے سوال کرنا درست ہے۔

(۳) تیسرا وہ شخص ہے، جو پہلے تو خوشحال تھا، پھر ایسی سخت مفلسی اور فاقہ کشی نے اس کو آگھیرا ہو، اور اس کے محلہ و برادری کے تین عقلمند اشخاص اس بات کو بتائیں کہ اس کو مفلسی اور فاقہ کشی نے آگھیرا ہے، تو اس کے لیے سوال کرنا درست ہے۔ جیسا کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حدیث الباب میں ذکر کیا ہے۔

اشکال:

حدیث الباب میں تیسرے شخص کو سوال کی اجازت ایک ایسی شرط پر کیوں موقوف کی ہے؟ جو عام قاعدہ کے خلاف ہے، یعنی سائل کی محتاجگی کو ثابت کرنے کے لیے اس کے محلہ کے تین اشخاص کی شہادت کو ضروری قرار دیا ہے، حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے عام امور میں مثلاً جزائے صید میں اور زوجین کے نزاع کو ختم کرنے کے لیے دو اشخاص کی شہادت کو حجت تسلیم کیا ہے، یہاں یہ فرق کیوں ہے؟

فقال قائل: فكيف قصد في هذا إلى الثلاثة من قومه دون الاثنين وقد جعل الله الاثنين حجة في الشهادة وفي الحكم في جزاء الصيد وفي الحكم بين الزوجين في الشقاق؟

جواب:

اس اشکال کا جواب صاحب کتاب نے اس طرح دیا ہے کہ سارے انسان اور مخلوق اللہ تعالیٰ کے غلام اور بندے ہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ اپنی مشیت ومرضی کے مطابق بندوں پر احکام عائد کرتے ہیں، جن کا بجا لانا ضروری ہوتا ہے، ان ہی احکام میں سے بعض احکام ''امورتعبدیہ'' کہلاتے ہیں، جن کو عقل کے قالب پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا، مثلاً خروج ریح اور خروج نجاست کا تعلق سبیلین سے ہے، مگر وضو کا حکم اعضاء اربعہ پر ہوتا ہے، جو عقل و قیاس کے خلاف ہے؛ لیکن اس کے باوجود شارع کی طرف سے جو حکم صادر ہوا ہے، اس کا پورا کرنا بندوں کے حق میں ضروری اور لابدی ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعہ بعض احکام بندوں کے لیے صادر ہوئے ہیں جو عقل کے خلاف ہیں؛ مگر امر تعبدی کی طرح اس پر عمل کرنا امت پر ضروری ہے، ان مسائل میں سائل کی محتاجگی کو ثابت کرانے کے لیے تین گواہوں کی گواہی کا مسئلہ بھی ہے، جس طرح زنا کے ثبوت کے لیے چار مردوں کی گواہی ضروری ہے۔

أن الخلق عبيد الله يتعبدهم بما شاء فتعبدهم بأن جعل الاثنين حجة فيما جعلهما فيه كذلك، ثم جعل الحجة في غير ذلك، وهو الزنى بأكثر من عددهما، وكان مثل ذلك في المسألة التي أباح المسألة عندها تعبدهم فيه على لسان رسوله عليه السلام بثلاثة. (شرح مشکل:۱/۴۳۵-۴۳۶)

اقوال المحدثین:

حضرت مولانا عاقل صاحب نے سائل کی دو قسمیں کی ہیں، ایک: غیر معروف، جس کی حاجت کا علم نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے: وہ سائل ہوتے ہیں، جو معاشرہ میں معروف ہوتے ہیں ؛ وہ دراصل اس سائل کے درجہ میں نہیں ہیں جن کے لیے سوال کی رخصت ہے، لیکن وہ شخص

سوال میں متہم ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کے حق میں سوال کی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس کی قوم کے تین اشخاص یہ نہ کہہ دے کہ واقعی یہ شخص حاجت مند ہے۔(الدرالمنضود: ۱۰۸/۳)

ملاعلی قاریؒ نے لکھا ہے کہ فاقہ کے ثبوت میں تین گواہ کی شرط احتیاطاً ہے۔ "والمراد المبالغة فی ثبوت الفاقة" فاقہ کے اثبات میں تین گواہ کی شرط احتیاطاً لگائی گئی۔ (مرقاۃ المفاتیح: ۳۰۰/۴رقم الحدیث: ۱۸۳۷)

جمہور کا قول:

صاحب بذل نے تعدد شواہد کے سلسلہ میں جمہور کا قول نقل کیا ہے۔عام طور پر حقوق اور حاجت کے ثبوت کے لیے دو اشخاص کی گواہی کافی ہے، رہا حدیث قبیصہ میں یہ شرط کہ سائل کے لیے سوال کرنا اس وقت درست ہوگا "حتی تکلم ثلاثة من ذوی الحجة" جب کہ اس کی قوم کے تین آدمی گواہی دے، یہ شرط استحباب پر محمول ہے، اور یہ شرط ایسے سائل کے حق میں ہے جس کی مالداری اور خوشحالی معروف ہو، اس لیے تلف اور تنگدستی کو ثابت کرنے کے لیے شہادت ضروری ہوگی، ورنہ مضطر اور سائل کا قول کافی ہوگا۔

وقال الجمهور: یقبل من عدلین، وحملوا الحدیث علی الاستحباب، وهذا محمول علی من عرف له مال فلا یقبل قوله فی تلفه والاعسار الا ببینة واما من لم یعرف له مال فالقول قوله فی عدم المال۔ (بذل المجهود کتاب الزکوۃ باب: ۲۵، رقم الحدیث: ۱۶۴۰/۶/۴۹۱)

باب: ۷۴

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ وَذُو الْحِجَّةِ.

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ؛ رَمَضَانُ وَذُو الْحِجَّةِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۳۶) رواہ البخاری (۱۹۱۲) ومسلم (۱۰۸۹)

خلاصۃ الحدیث:

دنیا دار العمل اور دار العبادت ہے، اس لیے انسان کی زندگی کا ہر دن، ہر گھڑی عبادت کی گھڑی ہے؛ لیکن بعض وقت کو دوسرے اوقات پر، بعض دن کو دوسرے دنوں پر اور بعض مہینے کو دوسرے مہینے پر کثرت ثواب اور قبولیت توبہ کی کثرت کی بنا پر ترجیح دی گئی ہے، چنانچہ رمضان المبارک کے روزہ، لیلۃ القدر اور ماہ مبارک کو قرآن کی وجہ سے جو مقام حاصل ہے وہ کسی اور مہینے اور کسی رات کو حاصل نہیں۔

بہر حال نظام قمری کے اعتبار سے ایک مہینہ ۳۰ دن کا ہوتا ہے، تو دوسرا: ۲۹ دن کا؛ لیکن اللہ تعالیٰ اپنی صفت رحمت کی وسعت کی بنا پر ۳۰ دن کی عبادت کا ثواب عطا کرتے ہیں اور یہ خصوصی انعام ماہ رمضان اور ذی الحجہ کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ حدیث الباب میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر کبھی ماہ رمضان اور ماہ ذی الحجہ ۲۹/ دن کا ہوگا، مگر اللہ تعالیٰ کے یہاں دونوں مہینے ۳۰/ دن کے قائم مقام ہوں گے، اور اللہ تعالیٰ پورے ۳۰/

دن کا ثواب عطا کریں گے۔

سوال:

مہینہ کا نقصان عدد کے اعتبار سے ہوتا ہے، یا وجود کے اعتبار سے، اگر عدد کے اعتبار سے ہوتا ہے، تو صرف ایک مہینہ میں ہوتا ہے یا ایک ساتھ دو مہینے میں بھی ہوتا ہے۔

وهل هو على نقصان العدد كما قال من قال ذلك، أو هل هو على وجود النقصان من العدد في أحدهما... (شرح مشکل الآثار: ۱/۷ ۴۳)

جواب:

کبھی ایک مہینہ عدد کے اعتبار سے ناقص ہوتا ہے، تو دوسرا کامل ہوتا ہے، اور کبھی دونوں مہینے مسلسل عدد کے اعتبار سے کم ہوتے ہیں، جیسا کہ علامہ باجی نے لکھا ہے:

أن النقصان من العددين يكون في أحدهما دون الآخر وقد يكون فيهما جميعا لا تنازع في ذلك. (حاشیہ شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۴۰)

جیسا کہ اللہ کے رسول نے کئی احادیث میں ارشاد فرمایا:

إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين. (شرح مشکل الآثار: ۱/۷ ۴۳)

جب تم چاند دیکھ لو، تو روزہ رکھو، اور چاند دیکھ لو، تو افطار کرو اور اگر بدلی چھا جائے، تو ۳۰/دن روزے مکمل کرو۔

شهر عيد لا ينقصان کا مطلب اور توجیہ:

چوں کہ رمضان اور ذوالحجہ کا مہینہ ۳۰/اور ۲۹/دن کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس طرح ۳۰/دن ہونے کی صورت میں پورے مہینے روزہ رکھنے کا ثواب ملتا ہے؛ اسی طرح جب ماہ مبارک ۲۹/دن کا ہوتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے پورے ۳۰/دن روزہ رکھنے کا ثواب عطا کرتے ہیں۔ اسی طرح ذی الحجہ میں بھی پورے مہینے عبادت کا ثواب عطا کرتے ہیں۔

وأن هاتين العبادتين كاملتان فيهما وإن كانا في العدد كذلك ككمالهما فيهما، إذا كانا ثلاثين ثلاثين... (شرح مشکل الآثار:۱/۴۳۹)

اقوال المحدثین:

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: اس حدیث کے معنی میں علماء نے اختلاف کیا ہے، بعض نے ظاہر پر محمول کیا ہے، تاہم فقیہ اسحاق بن راہویہ نے تو یہ کہا ہے کہ دونوں مہینے کی فضیلت کم نہیں ہوتی؛ چاہے ۲۹/دن کا ہو، یا ۳۰/دن کا، دوسرا قول یہ ہے: دونوں مہینے میں اعمال کے ثواب کم نہیں ہوتے، یہی دونوں اقوال سلف سے مروی ہیں۔

وهذان القولان مشهوران عن السلف، وقد ثبتنا منقولين في أكثر الروايات في البخاري. (فتح الباری:۴/۶۲۱رقم الحدیث:۱۹۱۲)

ملاعلی قاریؒ کی توجیہ:

ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ماہ رمضان اور ذی الحجہ کے مہینے میں پورے تیس دن عمل کا ثواب اللہ تعالیٰ عطا کرتے ہیں، گرچہ مہینے عدد کے اعتبار سے کم ہی کیوں نہ ہوں۔

أقول: فالمعنى أنه لا ينقص ثواب العمل في أحدهما عن العمل في الأجر، ثم قال: ومن قائل ثالث: إنهما لا يكونان ناقصين في الثواب، وإن وجدا ناقصين في عدد الحساب، وهذا الوجه أقوم وأشبهها بالصواب. (مرقاۃ، کتاب الصوم، باب رویۃ الھلال، ۴/۴۰۷، رقم الحدیث:۱۹۷۲)

سوال:

حدیث الباب میں صرف عید کے دو مہینے (رمضان اور ذی الحجہ) کی ہی کیوں تخصیص کی گئی ہے؟ حالاں کہ تمام مہینے اللہ تعالیٰ کے ہیں اور وجہ تخصیص کیا ہے؟

جواب:

بلاشبہ تمام مہینے اللہ تعالیٰ کے ہیں، دن اور مہینے کے اعتبار سے کسی کو کسی پر برتری

حاصل نہیں؛ لیکن بعض خصوصیات کی بنا پر ایک مہینہ کو دوسرے مہینہ پر ترجیح حاصل ہے، اسی طرح رمضان اور ذی الحجہ کو دوسرے مہینے پر حاصل ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ نے سال کے چار مہینے (ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب) کو دوسرے مہینوں پر ترجیح دی ہے اور انہیں حُرُم سے تعبیر کیا ہے۔ اسی طرح ماہ رمضان کو روزہ کی وجہ سے اور ذی الحجہ کو مناسک حج کی وجہ سے دوسرے مہینوں پر ترجیح حاصل ہے۔

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ. (توبہ:۳۶)

اقوال المحدثین:

ملا علی قاریؒ نے حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے مذکورہ عید کے دونوں مہینے کی تخصیص کی وجہ یہ تحریر کی ہے کہ رمضان میں روزہ، تراویح، لیلۃ القدر ہے اور ذی الحجہ میں مناسک حج، قربانی اور سنت ابراہیمی کی تجدید ہوتی ہے، اس لیے رمضان المبارک اور ذی الحجہ کو دوسرے مہینوں پر ترجیح حاصل ہے۔

لأن فيه المناسك والعشر، وقيل: إن ثوابهما المترتب عليهما من حيث الصيام والقيام والحج وغير ذلك، ومن ثم خصا بالذكر لأنهما ليسا كغيرهما في الفضائل.

(مرقاۃ المفاتیح: باب رویۃ الھلال: ۴/۴۰۷)

اسی طرح علامہ طیبیؒ نے دونوں مہینوں کی تخصیص کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ: چوں کہ دونوں مہینوں (رمضان المبارک اور ذی الحجہ) کے ساتھ جو خوبیاں متعلق ہیں وہ دوسرے مہینے کے ساتھ نہیں ہیں، اس لیے رمضان اور ذو الحجہ کو دوسرے مہینوں پر فضیلت اور خصوصیت حاصل ہے۔

وقال الطيبي: ظاهر سياق الحديث في بيان اختصاص الشهرين بمزية ليست في سائرها. (مرقاۃ، کتاب الصوم باب رویۃ الھلال: ۴/۴۰۷)

۞ ۞ ۞

باب: ۷۵

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا قَدْ رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ: مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يُؤَاخَذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَمَنْ أَسَاءَ فِي الْإِسْلَامِ أُخِذَ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَيُؤَاخَذُ أَحَدُنَا بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ؟ فَقَالَ: مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يُؤَاخَذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَنْ أَسَاءَ فِي الْإِسْلَامِ أُخِذَ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۴۱ ☆ رواہ البخاری (۶۹۲۱) ومسلم (۱۲۰) واحمد: ۱/ ۴۲۹)

خلاصۃ الحدیث:

گناہوں میں سب سے بڑا گناہ شرک ہے، س لیے قرآن میں شرک کو ظلم عظیم سے تعبیر کیا ہے: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. (لقمان: ۱۳) بلا شبہ شرک ظلم عظیم ہے، نیز قرآن میں اللہ تعالیٰ نے شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی بخشش کا وعدہ فرمایا ہے: إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ. [نساء: ۴۸]

لیکن جب وہی شرک کرنے والا زبان کے ساتھ دل سے کلمہ کا اقرار کر لیتا ہے اور تمام گناہ اور شرک سے توبہ کر لیتا ہے اور اسلامی احکام پر چلنے کے لیے اپنے آپ کو پابند کر لیتا ہے، اور اچھے اعمال کو انجام دیتا ہے، تو اللہ تعالیٰ زمانہ جاہلیت کے اعمال پر کوئی باز پرس نہیں کرتے:

بلکہ تمام گناہ حتی کہ جو شرک کیا تھا اس کو بھی معاف کر دیتے ہیں، نیز گناہوں کو حسنات سے بدل دیتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے:

إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ.(فرقان:۷۰)

مگر جو توبہ کرلے اور ایمان لے آوے اور نیک کام کرتا رہا ہے تو اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کے گناہوں کی جگہ نیکیاں عنایت فرمائیں گے۔

یہ انعام ایمان اور اسلام پر عمل کرنے کی وجہ سے ملتا ہے۔

دوسری حدیث میں فرمایا:

"الإسلام يهدم ما كان قبله". (اسلام حالت کفر کے اعمال کو ختم کر دیتا ہے)

الغرض حدیث الباب سے امام طحاویؒ نے اسی مضمون کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام قبول کرنے کے بعد اگر کوئی شخص اسلامی احکام پر قائم اور ثابت قدم رہتا ہے، تو عمل جاہلیت پر اس کا مواخذہ نہیں ہوگا؛ لیکن ایمان اور اسلام لانے کے بعد بھی برے اعمال کرتا ہے تو اسلام سے پہلے اور حالت اسلام دونوں زمانے کے برے اعمال کا مواخذہ ہوگا اور عنداللہ حساب دینا ہوگا۔

تعارض:

حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جو الفاظ ہیں وہ بظاہر حضرت عمرو بن العاص کی روایت کے مخالف ہیں، چوں کہ پہلی روایت میں "من احسن في الإسلام" ہے، جب کہ حضرت عمرو بن العاص کی روایت میں "فإن الإسلام يجب ما كان قبله" ہے۔

رفع تعارض:

دراصل دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے کیوں کہ "من أحسن في الإسلام" "من أسلم في الإسلام" کے معنی میں ہے، اس کی تائید قرآن مجید کی اس آیت سے ہوتی ہے کہ "من جاء بالحسنة فله ...الآية.(اعراف:۱۶۰) یہاں "حسنۃ" سے اسلام ہی مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی

اسلام لانے کے بعد اسلام پر باقی رہا تو وہ حضرت عمرو بن العاص کی روایت کا مصداق ہوگا۔

لیکن اگر کوئی اسلام لانے کے بعد نعوذ باللہ ارتداد کو اختیار کر لیتا ہے، تو "أخذ بالأول والآخر" کا مصداق ہوگا۔

وذلك أن قول رسول الله عليه السلام في حديث ابن مسعود عندنا والله أعلم من أحسن في الإسلام هو على معنى من أسلم في الإسلام. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۴۳)

اقوال المحدثین:

امام خطابیؒ کی توجیہ: امام خطابی لکھتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث کا دوسرا جزء "ومن أساء فی الاسلام أخذ بالأول والآخر" اجماع کے خلاف ہے کہ اسلام سابقہ گناہوں اور تقصیرات کی تلافی کر دیتا ہے، جیسا کہ قرآن میں بھی ہے: «قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم». (الانفال: ۳۸) (آپ ان کافروں سے کہہ دیجئے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے، تو ان کے سارے گناہ جو پہلے ہو چکے ہیں سب معاف کر دیئے جائیں گے)

نیز علامہ خطابی نے اس حدیث پر قیاس کیا ہے کہ کوئی کافر اسلام قبول کرتا ہے، تو سابقہ گناہوں کی وجہ سے اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اسی طرح کوئی مسلمان حالت اسلام میں برے کام کو انجام دیتا ہے، تو حالت اسلام اور حالت کفر دونوں زمانے کے گناہوں کا مواخذہ ہوگا۔

"ومن أساء فی الاسلام أخذ بالأول والآخر" میں اساءت سے اکثر محدثین نے کفر ہی مراد لیا ہے، یعنی اسلام لانے کے بعد ارتداد کو قبول کر لیا، اور مرنے سے پہلے اسی پر قائم رہا تو گویا کہ اس نے اسلام قبول ہی نہیں کیا۔

چنانچہ ابن بطالؒ نے اس سے کفر ہی کا معنی مراد لیا ہے، بلکہ انہوں نے لکھا ہے "اساءت" سے کفر مراد ہے، اس پر اجماع ہے۔

ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر، قال الخطابي: ظاهره خلاف ما

أجمعت عليه الأمة أن الإسلام يجب ما قبله،وقال تعالى: قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف .قال: ووجه هذا الحديث أن الكافر إذا أسلم لم يؤاخذ بما مضى، فإن أساء في الإسلام غاية الإساءة وركب أشد المعاصي وهو مستمر على الإسلام فإنه إنما يوأخذ بما جناه من المعصية في الإسلام.ــــــ والأولى قول غيره إن المراد بالإساءة الكفر؛ لأنه غاية الإساءة وأشد المعاصي، فإذا ارتد ومات على كفره كان كمن لم يسلم،فيعاقب على جميع ما قدمه...،قال ابن بطال: فعرضته على جماعة من العلماء؛ فقالوا: لا معنى لهذا الحديث غير هذا، ولا تكون الإساءة هنا إلا الكفر؛ للإجماع على أن المسلم لا يؤاخذ بما عمل في الجاهلية .(فتح الباری کتاب استتابہ المرتدین باب:۱رقم الحدیث:۶۹۲۱)

اشکال:

علامہ خطابی نے حدیث ابن مسعود کے دوسرے جزء ”ومن أساء في الاسلام أخذ بالأول والاخر“ پر اعتراض کیا ہے کہ یہ اجماع امت کے خلاف ہے کہ”الإسلام يجب ما قبله“ اسلام ماقبل کی تقصیرات کو معاف کردیتا ہے،اورقرآن کریم کی یہ آیت بھی اسی حدیث کے معنی میں ہے:”قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف.“(انفال:۳۸)

جواب اورتوجیہ:

اس کا جواب یہ ہے کہ کافر جب اسلام قبول کرلیتا ہے،تو اس کو حالت کفر کے بُرے اعمال کے مواخذہ سے بری کردیتے ہیں؛لیکن اگر مسلمان ہونے کے بعد اللہ کی نافرمانی کرتا ہے اور اشد معاصی کا ارتکاب کرتا ہے،تو اللہ تعالیٰ اول اور آخر دونوں زمانے کے برے اعمال کا مواخذہ کریں گے،اور حالت جاہلیت کے عمل پر سرزنش کے طور پر اور حالت اسلام کے اعمال پر مواخذہ سزا کے طور پر ہوگا۔

وحاصله أنه أول المواخذة في الأول بالتبكيت،وفي الآخر بالعقوبة.(فتح الباری: ۱۴/ ۲۶۵،رقم الحدیث:۶۹۲۱)

باب: ۷۶

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ: "إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلَا كِسْرَى بَعْدَهُ وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ فَلَا قَيْصَرَ بَعْدَهُ.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلَا كِسْرَى بَعْدَهُ، وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ فَلَا قَيْصَرَ بَعْدَهُ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُنْفَقَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۴۴ ☆ رواہ مسلم (۲۹۱۸) والترمذی (۲۶۱۶) واحمد: ۲/۲۴۰)

خلاصۃ الحدیث:

کسریٰ یہ ایران کے بادشاہ کا لقب تھا اور قیصر روم کے بادشاہ کا لقب، جزیرۃ العرب سے ملی ہوئی دونوں سُپر پاور حکومتیں تھیں، اور کسریٰ کی جزیرۃ العرب پر جزوی طور پر عملداری بھی تھی، دوسری طرف قیصر بھی عربوں کو لقمہ بنانے کے لیے منہ کھولے ہوئے تھے، چوں کہ قریش بغرض تجارت عراق وشام جایا کرتے تھے، اس لیے جب اہل قریش مسلمان ہو گئے، تو ان کو یہ اندیشہ دامن گیر ہوا کہ عراق وشام کی تجارت کا سلسلہ منقطع ہو جائے گا، چنانچہ شام اور عراق کے بادشاہ نے قریش کی مخالفت کی، ایسے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

جب کسریٰ ختم ہوگا، تو اس کے بعد کوئی کسریٰ نہیں ہوگا اور جب قیصر ختم ہوگا، تو اس کے بعد اور کوئی قیصر نہیں ہوگا، یہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیشین گوئی تھی، جو چند ہی دنوں کے بعد ثابت

ہوئی اور دونوں حکومتیں اس طرح تباہ اور برباد ہوئیں کہ دونوں کا نام ونشان بھی باقی نہیں رہا۔

اشکال اور تعارض:

حدیث الباب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کسری اور قیصر دونوں کی ہلاکت کی پیشین گوئی یکساں صورت میں فرمائی ہے، مگر قیصر کی حکومت کسری حکومت کی طرح فوراً ختم نہیں ہوئی ؛ بلکہ قیصر کی حکومت ایک لمبے عرصہ تک برقرار رہی ہے، اس پہلو سے فرمان رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نتیجہ میں یکسانیت باقی نہیں رہی ؛ بلکہ تضاد کی صورت پیدا ہوگئی۔

جمع وتطبیق:

امام طحاویؒ نے امام مزنیؒ کے حوالہ سے امام شافعیؒ کی یہ توجیہ ذکر فرمائی ہے کہ ''إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده'' کا مطلب یہ ہے کہ قیصر کی حکومت شام سے ختم ہوکر صرف روم میں باقی رہے گی ؛ اس لیے قریش کا مسئلہ صرف شام سے متعلق تھا، نہ کہ روم سے، جیسا کہ تمہید میں گذرا: فوجدنا المزني قد حكى لنا عن الشافعي في تاويله... وقال في قيصر ''ثبت ملكه بلاد الروم، وينجى ملكه عن الشام. (شرح مشکل الآثار: ۱/۴۴۶)

پھر امام طحاویؒ نے ابن ابو عمران کی توجیہ ذکر فرمائی کہ: ''هلك قيصر فلا قيصر بعده'' کا مطلب یہ ہے کہ قیصر کی حکومت ابھی ہلاک نہیں ہوگی ؛ بلکہ کبھی بعد میں قیامت سے پہلے ہلاک ہوجائے گی۔

قال أبو جعفر: وسألت أحمد بن أبي عمران عن تأويل هذا الحديث فأجابني بخلاف هذا القول وذكر أن معنى قوله عليه السلام: إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، قال فهلك كسرى كما أعلمنا أنه سيهلك فلم يكن بعده كسرى، ولا يكون بعده كسرى إلى يوم القيامة وكان معنى قوله: إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده إعلاما

منه إياهم أنه سيهلك ولم يهلك إلى الآن، ولكنه هالك قبل يوم القيامة.(شرح مشکل الآثار:۱/۴۴۶)

اقوال المحدثین:

علامہ خطابیؒ رقمطراز ہیں کہ: سابقہ طریقہ پر شان وشوکت باقی نہیں رہے گی، اس لیے شام وفلسطین ان کے نزدیک مقدس مقامات تھے اور بیت المقدس نصاری کے لیے مثل کعبہ تھا، جو ان سے چھین لیے گئے۔(توفیق الباری:۵/۳۴۷، کتاب المناقب، مکتبہ اسلامیہ لاہور)

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ دعوت اسلام کے لیے دونوں (قیصر وکسریٰ) کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خط بھیجا تھا، قیصر نے آپ کے خط کا احترام ہی نہیں کیا، بلکہ قریب تھا کہ وہ اسلام قبول کر لیتا؛ لیکن کسریٰ نے نہ خط کا ادب کیا اور نہ احترام؛ بلکہ اسے پھاڑ دیا، اس لیے کسریٰ کی حکومت فوراً پارہ پارہ ہوگئی، اور قیصر کی حکومت کافی دنوں تک باقی رہی:

أن قيصر لما جاءه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم قبله، وكاد أن يسلم كما مضى بسط ذلك في أول الكتاب، وكسرى لما أتاه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم مزقه، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم أن يمزق ملكه كل ممزق فكان كذلك. قال الخطابي: معناه فلا قيصر بعده يملك مثل ما يملك.(فتح الباری:۷/۳۳۴رقم الحدیث۳۶۱۸)

باب:۷۷

بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِي النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يَمُتْ حَتَّى أُحِلَّ لَهُ النِّسَاءُ

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: مَا مَاتَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى أُحِلَّ لَهُ النِّسَاءُ. (شرح مشکل الآثار: ۱/ ۴۵۲ ☆ والنسائی: ۶/ ۵۶، واحمد: ۶/ ۴۱)

خلاصۃ الحدیث:

اللہ نے انسان کی طبیعت اور مزاج کا بڑا خیال کیا ہے، اسی بنا پر بالغ مرد اور بالغہ عورت کے لیے عقد نکاح کو صرف جائز ہی نہیں، بلکہ بعض صورتوں میں فرض قرار دیا ہے، حتی کہ مردوں کو عدل وانصاف اور حقوق کی ادائیگی کی شرط پر چار عورتوں سے نکاح کی اجازت دی ہے؛ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت دی ہے، اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے، اور اس میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں، الغرض اس باب کی پہلی روایت میں یہی مضمون مذکور ہے، اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت زیاد بن عبداللہ نے حضرت ابی بن کعب سے اس آیت: "لَّا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ" (احزاب: ۵۲) کے بارے میں پوچھا کہ ایا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے ان ازواج کے علاوہ عورتوں سے نکاح درست ہے، تو انہوں نے کہا: ہاں! اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر یہ آیت "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ

أُجُورَهُن،"[الأحزاب:۵۰] تلاوت کی،اس وقت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں متعدد بیویاں موجود تھیں،مگر عام مسلمان مردوں کے لیے چار سے زیادہ عورتوں سے بیک وقت نکاح کی اجازت نہیں تھی؛لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے چار سے زیادہ عورتوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنے کی اجازت دی گئی۔(شرح مشکل الآثار:۱/ ۴۵۳)

تعارض:

باب کی روایات دو طرح کی ہیں،ایک وہ روایت جو حضرت عائشہ اور ام سلمہ سے مروی ہے،جس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ جس عورت سے نکاح کرنا چاہیں،کر سکتے ہیں،اس میں کوئی قید وتحدید نہیں،دوسری روایت جو دوسرے صحابہ سے منقول ہے اور قرآن مجید کی آیت کریمہ:"لایحل لك النساء من بعد" [الأحزاب:۵۲] ہے،اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اب آپ موجودہ ازواج کے علاوہ دوسری عورت کو اپنے نکاح میں نہیں لا سکتے:

فقال قائل وكيف يكون ذلك كذلك وإنما كان الله قصره عليهن شكرا منه لهن على اختيارهن الله ورسوله والدار الآخرة فكيف يجوز أن ينزع ذلك منهن؟(شرح مشکل الآثار:۱/ ۴۵۷)

جمع وتطبیق:

باب کی پہلی فصل میں حضرت عائشہ اور ام سلمہ کی روایت مطلق ہے؛لیکن جب یہ واقعہ پیش آیا کہ ازواج مطہرات نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نفقہ میں وسعت کا مطالبہ کیا،تو اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو اختیار دیا کہ تم یا تو دنیا کو پسند کرو،یا اللہ اور اس کے رسولؐ اور دار آخرت کو دنیا پر ترجیح دو،بالآخر ان لوگوں نے دوسری شق کو اختیار کیا،اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے ان کی قدردانی کرتے ہوئے ان ہی بیویوں پر اکتفا کیا، اور یہ ارادہ کیا کہ اب ان کے علاوہ کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کریں گے، اسی طرح اللہ پاک نے بھی آپ ﷺ کے جذبے کی قدر کرتے ہوئے یہ آیت نازل فرمائی: لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ. (احزاب:۵۲)

جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے:

فكان جوابنا له في ذلك أنه قد يحتمل أن يكون الله كان قد جعل ذلك لهن شكرا على ما كان منهن مما ذكر من اختيارهن الله ورسوله والدار الآخرة على الدنيا، ثم أباح لنبيه بعد ذلك تزويج غيرهن فلم يشأ ذلك، وحبس نفسه عليهن شاكرا لهن ما كان منهن من اختيارهن الله تعالى وإياه والدار الآخرة على الدنيا ليشكر الله ذلك له فيكون عليه مشكورا منه. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۵۷)

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ...الآية.

اس آیت میں لفظ ''من بعد'' کی دو تفسیریں منقول ہیں۔

(۱) اس سے یہ مراد ہے کہ آپ کے نکاح میں جو عورتیں ہیں، ان کے بعد کسی سے نکاح حلال نہیں، حضرت انس نے اسی معنیٰ کو لیا ہے۔ (رواہ البیہقی)

(۲) اور حضرت ابن عباس نے اس آیت کے تحت یہ فرمایا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو آپ کے لیے مخصوص فرما دیا کہ آپ کے بعد وہ کسی سے نکاح نہیں کر سکتیں، اسی طرح آپ کو بھی ان کے لیے مخصوص فرما دیا کہ آپ ان کے علاوہ کسی اور سے نکاح نہیں کر سکتے، اسی کو حضرت ابی بکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام کے حوالہ سے امام طحاوی نے ذکر کیا ہے۔

قال: حبس رسول الله ﷺ على نسائه فلا يتزوج بعد هن، وحسبن

علیہ. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۵۶)

اسی طرح حضرت عکرمہ، ابن عباس اور مجاہد سے لفظ ''من بعد'' کی یہ تفسیر نقل کی گئی ہے کہ ''من بعد الاصناف المذکورة'' مثلاً شروع میں اپنے خاندان کی عورتوں میں سے وہ صرف حلال کی گئیں، جنہوں نے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ ہجرت کرنے میں آپ کی موافقت کی تھیں۔ الغرض عام عورتوں میں تو مسلمان ہونا شرط ہے اور خاندان کی عورتوں میں مسلمان ہونے کے ساتھ مہاجرہ ہونا بھی شرط ہے، لہذا جن میں یہ شرط نہ ہوں گی ان سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نکاح حلال نہیں۔ (معارف القرآن:۷/۱۹۵)

جیسا کہ امام طحاوی نے حضرت مجاہد سے نقل کیا ہے:

﴿لا یحل لك النساء من بعد﴾ قال: لا نصرانية ولا يهودية ولا كافرة، ولا يبدل بالمسلمات غيرهن من النصارى واليهود والمشركين. (شرح مشکل الآثار:۱/۴۵۵)

❁ ❁ ❁